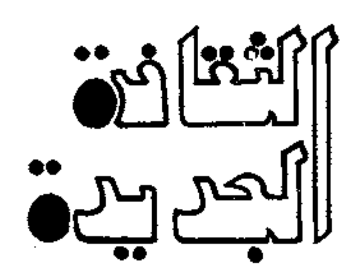


مجلة فكرية ابداعية

شهرية تصدر مؤقتا أربع مرات في السنة
السنة الأولى — العدد الأول — خريف 1974 .

العنوان :
محمد بنيس
شارع الجيش الملكي
عمارة عامر الشقة 8
المحمدية — المغرب

المدير المسؤول : محمد بنيس .
التحرير : مصطفى المسناوي

الموضـــوعـــات

الصفحـــة

الاشتـــراك العـــادى
المغرب 10 د . البلاد العربية 20 د . اوربا 25 د . او ما يعادلها
اشتراك المســاندة 50 درهما .

1 ـــ المقالات التى تنشر فى المجلة تعبر عن رأى كاتبيها .
2 ـــ المقـــالات التـــى لم تنشر لا تـــرد الى أصحـــابهـــا .

مقدمـــة للقارىء

نقـــوم اليـــوم باصدار مجلـــة مغربيـــة جديـــدة تحمل عنوان :

ـ الثقـــافـــة الجـديـــدة ـ

وعملية اصدار مجلة في المغرب لم تعد صعوباتها سرا ، لذلك لا نرى فائدة في عرض مراحل السفر الى القارىء بقدر ما يهمنا التاكيد على أن هذا العمل الذى نقوم به ما هو الا مساهمة نسبية ، بسيطة ومتواضعة جدا ، بالمقارنة مع ما يفرض علينا الواقع عمله من اجل التغيير والخلق ـ تغيير الانسان المغربي العربي وخلقه من جديد ، ليدخـــل حدود انسانيته المفتالـــة .

ان الثقافة المغربية / فكرا وابداعا تعيش في أزمة . هذه حقيقـــة لا نغـــامر حين نجهـــر بهـــا . ان ثقافتنا منفصلة عن الواقع ، لا تنطلق منه ولا تتفاعل معه ، ثقافة شقية بوعيها الزائف ، تدور حول نفسها وتجتـــر انهزاميتها وشقاوتها ، مما دفعها لتقف ضد سير التاريخ ، واندفاعـــه المتتالي نحو محوره المشرق . وازمتنا الثقافية جزء من الازمة الثقافية التي يعرفها العالم العربي ، مع الاحتفاظ ببعض الخصائص النوعية المميـــزة لوضع المغرب الثقافي . بعض مثقفينا أصبح مقتنعا بهذه الازمـــة، والبعض الاخر لم يقتنع بعد . ونحن حين نصدر هذه المجلة ننطلق عن اقتناع بوجود هـــذه الازمة الثقافيـــة .

وفي اطار هـــذه الحقيقـــة يطرح السؤال التالي : لماذا هذه المجلة؟ نستطيع الاجـــابة منذ البداية بان ليست لنا حلـــول جاهزة، ومع ذلك فان مهمتنا لن تكون مساندة لخاصية التراكم الكمي المتجلية في أغلب الكتابـــات المغربية، مهما كانت مصادر قناعاتها الفكرية والابداعية. هذه نقطة اولـــى نرى الالحاح عليها واجبا، لانها اساسية، وكل تراجع عنها نعتبره مساهمة في الازمـــة الثقـــافيـــة الموجـــودة .

وفي المقابل نجد امامنا الاسس التي قام عليها اصدار المجلة، وهي تستمد قوتها ومبرزها الموضوعيين من محاولة خلق بديل (ثقـــافـــة جديدة) ،

من خلال طرح اشكالية واقعنا الثقافي وتجاوزها عـن طـريـق نقـاش ديمقراطي واسـع ، يساهم فيه مجموع المثقفين الواعين بثقل المرحلـة الحضارية في مختلف المجالات ، مع ايمانهم بالخلق والتغيير . ان هـذه الثقافة الجديدة التي ندعو لهـا ليست منقطعـة الجـذور ، انهـا بدأت تطفو على الساحة الوطنيـة ، ولكن في نوع من التشتت وعدم التبلـور المتكامـل ، ووجود المجلـة فرصـة لتجميعها ودفعها نحو عامل مترابط من هذا الفهم تصبح المجلـة مفتوحـة للجميع ، هناك شرط واحـد هو دفـع التاريـخ الى الامـام . انهـا مجلـة حاملة لمبـدأ المساهمـة في التغيير والخلق ، قبل ان تكون حاملـة للاسماء والالقاب والنزعات القبلية. ان الرئيسـي في عملنا هـو محاولـة تجميـع كل العناصـر المفكرة والمبدعـة بعيدا عن المزايدات والمغالطات التي لم تكـن الا تزييفـا مفضوحـا لمواجهـة الحقيقـة .

أن مفهـوم الثقافـة الجـديـدة لا يعنـي عندنـا انها تعـاكس الثقافـة القديمـة ، انهـا جديدة من حيث نوعيتها ورؤيتها لذلك ، فان عملنا لا ينحصر عند عتبـة الحاضر ، لان فهم الحاضر واستيعابه وتغييره لن يكون ممكنا الا في تفاعلنا مع الماضي والمستقبل . هنا نلمس قـوة العودة الى التراث / كل التراث ، وفي جميع مظاهره واشكاله وأساليـب ادائه المختلفـة ، لدراسته ومناقشته وفق المنهج العلمي الصحيح ، حتى نأخـذ منه ما سيعطي تدفقنا طاقة هائلـة من التوهـج .

وحين لا نقف جامدين عند عتبة الحاضر ، ولا مصابين بهوس الماضي فلاننا نحلم بالمستقبل . مستقبل الانسان المشرق المشتعل دائما . وكل عمل لا يحبل بالمستقبل يبقى مقطوع الاطراف ، يعيش الوهم ولا يتجاوزه، يتواطـأ ولا يغيـر ، يتذكـر ولا يحلـم .

الفكر والابداع ، ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، كل متكامل ، لا يعرف الحدود . انه تاريـخ ، فلسفـة ، لغة ، شعر ، ادب شعبي ، تشكيل، قصـة ، سينما ، معمـار .... هذه هي مجالات البحث ، مجالات المجلة،

وحين نؤكد على الاستمرارية التاريخيـة ، وتكامل اشكال واساليب الفكر والابداع ، نحب التركيز على خاصيتنا القومية العربيـة . ان هذا ضروري . ثقافتنا المغربيـة لم تنفصـل في تاريخها عـن الشرق ، رغـم الفترات القاسية التـي مـر بها المغرب منعزلا عن العـالم ، ولا يمكـن قطع الوصل في مجلتنا . ان مناقشتنـا حول ازمـة الثقافـة المغربيـة هي في العمـق مناقشـة جزء من الثقافـة العربيـة ، ومـع ذلـك لا يمكن ان ننغلـق ونموت في بركة الاقليمية . سنحاول المساهمـة في بعض جوانب الثقافـة العربيـة ، تعريفا ومناقـشة ، في حـدود الامكان والضرورة ، وما نقولـه عن الجانب العربي نعممه على الصعيد العالمي.

من الشعور بالازمة الثقافية ننطلق ، ونحو المساهمـــة فى التجـــاوز نتجه ، مهما كانت هذه الدائرة التى نفتحها بسيطة ومحدودة ومتواضعة. اننا لا نخجل من قول الحقيقـــة ، ان مهمتنا صعبـــة ومتعبـــة ، ولكـــن الضمانة الوحيـــدة لاستمرارنا هـــى مثقفونا وجمـــاهير قرائنا ، وبدونهما لا يمكن تجـــاوز واقعنا . فلنـــدفـــع جماعيا تاريخنا ، واليد الواحـــدة مهما طالت تبقى فى النهايـــة قصيـــرة .

— المجلـــة —

منهج الفكر المغربى المعاصـــر

عـــبــد اللـــه العـــروى

1 ـــ الفكر او الايديولوجيا :

ماذا نعنى بالفكر المغربى المعاصر ؟ لا نطلق الكلمة على كل ما يكتب ويقال ثم ينشر ويذاع . هذه هى المادة التى تقودنا بعد التحليل الى الفكـــر المسيطر على المجتمع المغربـــى .

والمادة الفكرية تظهر فى اشكال متعـــددة : فى شـكـــل تسجيلـــى ، تصويرى كما فى الاعمال الادبية وفى شكل تحليلى على نمطين : نمط جامعى يربط المسببات بالاسباب ، يعتبر الظروف الاجتماعية والعلاقات العائليـــة والمعطيات النفسانيه ثم يقف عند هذا الحد ، ونمط حر يهدف الى الاصلاح فيزيد على التحليلات الاجتماعية عنصر التقييم لانه ينطلق من قيمة مسلمـــة قد تكون حرية الفرد المبدع أو تلاحم الجماعة او تكامل الشخصية الفردية أو الجمـــاعيـــــة .

وأمام هذه المادة تختلف طرائق النقد ـــ يهتم الناقد الادبى بأشكـــال التعبير ومدى ملاءمتها للمضمون الجلى ومدى اتباعيتها وابداعيتها ـــ يهتم الناقد الفلسفى باستخراج أجوبة لبعض المشاكل يعتبرها أعمق ما يطرحه الانسان وهو فى عالم المرئيات . أما الناقد الايديولوجى فانـــه يحـــاول أن يصل الى النظرة الواحدة والموحدة التى تتحكم فى التصور والاحساس والحكم عند الكتاب مهما كانت وسائل التعبير التى اختاروها . ثم بعد ذلك يحاول أن يكشف عن العوامل التى حددت هذه النظرة وتبرر اذن وجودها .. (1)

ومن الطبيعى ان يتعامل الناقد الايديولوجى بكيفية مختلفة عند مـــا يدرس قصة واقعية أو قصة رمزية مع أنهما تمثلان مادة فى نفس المستوى بالنسبة اليه . انه يترك وسائل التعبير للناقد الادبـــى ، ويبحث فى كـــلا القصتين عن الفكرة المعقولة ، قريبة كانت أم بعيدة الادراك . وقد تكون هذه الفكرة محجوبة فى الادب الواقعى اكثر منها فى الادب الرمزى ، عكس ما يظن القارىء المتسرع ـــ ان البحث الجامعى يعتبر نفسه بحثا موضوعيا لا دخل فيه للنزوات الفردية ، ومع ذلك فانه يشكل ايضا مادة فى يد المحلل

الايديولوجى ، الذى يستطيع ان يربط هذه الابحــاث ، حتــى فى اختيــار موضوعاتهــا وكيفية تقديمها ، الى اهتمامات الراى العام الــذى يؤثر فى الاستاذ الجامعى وفى الطالب على السواء .

بيد انه من الواضح ان المادة المحببة عند الناقد الايديولوجى هــى البحث الحر الذ ىيشمل افتتاحيات الصحف ودراسات المجلات . وبرامج الاحزاب والجمعيات ، والرسائل .. الخ . نجد فى البحث الحــر توافقا بين الراى الفردى والتيار الجماعى يجعل تاثير الرؤيــة على التصور جليا الى حد البداهة ، فلا يبقى الا ربط الرؤية العامة بالمؤثرات التــى تتسبب فى ظهــورهــا وذيــوعهــا .

لا غرابــة اذا فضلت فى هــذا الحديث الكلام على هذا النــوع مــن الانتــاج الفكــرى .

واذا كان منتج الافكار ، اكانت واضحة جلية أم متسترة وراء صور ومواقف ورموز ، ينطلق من رؤية عامة هى التى نطلق عليها كلمة فكر او ايديولوجيا ، وتخضع لعوامل مختلفــة يجب الكشف عنهــا ، والنــاقــد الايديولوجى يخضع ايضا لنفس المؤثرات ، نواجه اذن المشكلة الاساسية فى كل العلوم الانسانية والتى تتعلق بالفرق بين العلم والايديولوجيا .

لا حاجة لنا فى فتح نقاش منهجى طويل ولنكتف بالقول ان المفهوم الذى تنبنى عليه كل هذه العلوم هو مفهوم **المطابقة** . ان الهدف من كل تحليل ثقافى ينحصر فى اظهار مطابقة او عدم مطابقة التعبير للمعبر عنه زمن التعبير واذا قيل كيف يمكن للناقد ان يحكم بالمطابقة او عدم المطابقة ، نجيب ان ذلك ممكــن لسببيــن اثنيــن :

ــ التمييز بين الوعى الجماعى والوعى الفردى .

ــ التخلف فى الزمن الذى يعطى بعدا تاريخيا يمكن من تمييز الواقع الجديد عن الواقع القديم وبالتالى الوعى بالجديد عن الوعى بالقديم . (2)

على اساس هذه المطابقة يتميز موقفان : الوضعى والتاريخانى — ينفى المحلل الوضعى كل فكرة مسبقة وبالتالى يعارض كل تقييم ، جماليا كان او اخلاقيا ، فلسفيا كان ام دينيا ، فينتهى آخر الامر ، رغــم كــل محاولاته ، الى ان كل تعبير مطابق للحالة التى يعبــر عنهــا . فنلتقــى الوضعية المنهجية بالواقعية فى الادب والحيادية فى السياسة والعدمية فى الاخلاق . ومن هنا يؤخذ على الوضعية انها تبرر كل عمل فكرى مــع ان القارىء يحس بداهة بالفروق فى القيمة والمستوى ومن هذه الفجوة يتسرب من جديد منطق الكشف (3) . اما الموقف التاريخانى فانه يرفض بالطبــع وجود حقيقة مسبقة لكنه يرفض ايضا الحياد . انطلاقا من ان المجتمــع الانسانى مجزأ الى قوميات وكل قومية الى فئات ، وان التطور التاريخى لا يتبع وتيرة واحدة . نقول ان كل تطور فى اى مجتمع يضع حدودا لحركة

لحركة المجتمعات الاخرى وضرورة اجتياز هذه الحدود هى التى تحدد « حقيقة » كل فترة بالنسبة لكل مجموعة . توحدت فرنسا وانجلترا ، فأصبحت الوحدة القومية حقيقية الفترة اللاحقة بالنسبة لالمانيا وايطاليا مع انها لم تكن كذلك فى الفترات السابقة . بناء على هذا الوضع مكن الحكم ، اجابا أو سلبا ، على التنظيمات الاجتماعية والانتاج الفكرى ، على أسس انجازية تاريخية لا فلسفية أو أخلاقية .

هذه هى الارضية التى انطلق منها لانطق ببعض الاحكام حول الانتاج الفكرى المغربى .

2 ــ الايديولوجيا أو الرؤية المحدودة :

كل نقاش حول التمييز بين العلم والايديولوجيا يطرح السؤال التالى : ما هى أسباب عدم مطابقة صورة الواقع فى أذهان الناس ؟ وتنبىء على هذه المفارقة أحداث متباينة تظهر فى آخر سلسلة طويلة من الوقائع المتشابكة فى شكل انهيار اقتصادى ، أو ثورة سياسية أو هزيمة عسكرية ويتلخص الفرق بين العلم والايديولوجيا فى الفرق بين الوعى الصحيح والوعى الخاطىء (4) .

يعرف علماء النفس أمراضا تغير لدى المريض وعيه بالزمن ، فيرد كل الحوادث الى حادث واحد يصبح أساس التخيل والتقييم والتفسير . يحس بكل الاشياء التى يحس بها الاخرون لكنه لا يراها ، لانه لا يفهمها، الا بالنسبة لذلك الحادث الاصلى ولو كانت مستقلة عنه تمام الاستقلال. فيتكون بجانب عالم الاخرين الذى ترتبط فيه الاحداث بكيفية « موضوعية » عالم آخر خاص بالمريض يتميز عن الاول لا بماهية العناصر المكونة له بل بالعلاقات القريبة أو البعيدة ، الصحيحة أو المفتعلة ، التى تربط تلك العناصر بحادث واحد لا يفهم أهميته الا الشخص المريض ــ عالم له منطقه ، لا يمكن بحال أن ينقد من الداخل لعدم وجود تناقض بين عناصره حين يقبل الحدث المذكور فى موقعه المحورى . لا بد اذا للطبيب النفسانى أن يبدع وسيلة تهز المريض من حالة الطمأنينة التى يعيش فيها ، فينزع ولو لحظة واحدة حتى يرى العالم كما يراه الاخرون ويرى نفسه داخل عالم الاخرين ، عملية صعبة فى انجازها محدودة فى نتائجها .

هذا مثال فقط . لم نات به لنقول أن الايديولوجيا بالنسبة للجماعة بمثابة السيكزوفرينيا بالنسبة للفرد وانما لنقول فقط ان الايديولوجيا لا تنقد من الداخل ، اى باعتبار مناقضة نتائجها لمسلماتها . كما أن عدم المناقضة لا يدل ، كما يظن الكثيرون ، على مطابقتها للواقع . لا علاقة للنقد الايديولوجى بأدبيات المناظرة .

ان الايديولوجيا هى التعبير غير المطابق للواقع ، بسبب حدود موضوعية تحد رؤية الفرد . ما هى هذه الحدود ؟

نذكر أولا وباجاز الحدود الناتجة عن ال
الانسانى فى فترة من فترات التاريخ . لا شك فى
سيؤثر فى نظرة الانسان الى الكون والى نفسه تأثير
السادس عشر اثر الاكتشافات الجغرافية عند ما تحققت
العالم المسكون . سيتغير حتما على المدى الطويل وعي
وهذا الحد يطبق على العلم والايديولوجيا معا ولو فى شكل
نتائج العلم لا المنهج العلمى وخاصة مبدأ الموضوعية فى حين أن
تتغير مضمونا وشكلا ، على الاقل فى المجتمع الذى يتقدم فعلا ر
ويسرى فيه مفعول الاكتشافات العلمية الى الفلسفة والادب والفكر ال
بكيفية سهلة وشبه تلقائية . وهذا لا يتحقق فى كل المجتمعات .

لا بد اذن من اعتبار الفارق الموجود بين مجتمع ومجتمع آخر ، أو بعبارة اخرى لا بد من اعتبار ظاهرة التخلف من جميع جوانبها . لقد كثر الكلام حول مفاهيم التخلف والتأخر والتبعية (5) ، دون أن يزيد هذا النقاش توضيحا للمسألة . والنقطة الوحيدة التى عادت لا تقبل الجدال هى أن الخروج من التخلف غير ممكن مع قبول التبعية ولا بد من تحرير الارادة القومية لكى تكتشف طرق التطور السريع . لكن مهما كانت الاسباب البعيدة والقريبة ، ومهما كانت وسائل التحرر ، يبقى قائما مشكل التخلف كظاهرة اجتماعية شاملة . ينظر هذا المجتمع الى العلم الحديث كبضاعة اجنبية يستوعبها فى لغة اجنبية واحيانا فى مناخ اجنبى حيث يرسل ابناءه للتعليم والتدريب ، والتخلف فى الحقيقة هو عدم التمكن من استغلال هذا العلم المستورد . فتبقى البعثات تتبع البعثات دون أن تنجح عند رجوعها فى تجذير هذا العلم المكتسب وتلقيح الحياة العمومية . قد تكون اسباب هذا العقم ناتجة عن كيفية التلقين فى البلد المضيف ، والمادة الملقنة ، او القدر الملقن . وقد تكون الاسباب منوطة بأوضاع البلد الذى يحاول استيعاب ذلك العلم . لكن الظاهرة التى لا جدال فيها هى انه لا يوجد تداخل بين العلم الحديث والايديولوجيا العامة ، فى البلاد المتخلفة ومن ضمنها البلاد العربية .

تبقى الثقافة القومية ، المكتوبة وحتى الشعبية ، معزولة عن ممارسة المجتمع ، لا يغذيها هذا الاخير بأسئلة جديدة ، بموضوعات واحساسات جديدة ، فتعبر حتما عن حالة اجتماعية كانت ملائمة لها فى الماضى ولم تعد تعبر عن الواقع الذى يعيشه القسم المنتج من المجتمع. ليست ممارسة المجتمع المتخلف متأخرة بالنظر الى ممارسة مجتمعات اخرى ، بل ثقافة ذلك المجتمع متخلفة بدورها عن ممارسته . ومن منا ينكر أن جوانب مهمة من الحياة العصرية التى تعودنا عليها منذ عقود ما زالت لا تجد تعبيرا مستفيضا وملائما لها ؟

هذه حدود زمنية ، عمودية . ولانها تتركب بعضها عـــن بعض انـــى اتكلم عن التأخر المضعف .

وهناك حدود افقية ، ناجمة عن الموقع الذى يحتمله المرء فى المجتمع كما خلقه التطور التاريخـــى .

ان كل مجتمع اليوم على وجه الارض موزع الى عشائـــر ، وفئـــات وطبقات ــ لا ندخل هنا فى النقاش المعروف بين الانثروبولوجيين وعلماء الاجتماع حول عمومية التوزيع الطبقى كما يفهمه المحللون الماركسيون ــ لكن اذا قبلنا افتراضا أن نضع كلمة فئة موقتا وكمجرد علامة على الاقسام اكانت عشائرية أم وظيفية ، سنية (ان حسب السن) أم طبقية ، التى يتألف منها كل مجتمع معروف اليوم ، بدائيا كان أو زراعيا او صناعيا ، فلا شك أن الاعمال الفنية والادبيةوالفكرية التى ينتجها مجتمع ما من المجتمعات يمكن ، بل يتحتم اعتبارها من زاوية الوعى الفئوى الذى يتحكم فى رؤيـــة مبدعيها الى الكون والمجتمع والفرد ــ لا أحد ان ينكر ان رؤيـــة الشريف الى الكون فى اى مجتمع اسلامى تختلف عن رؤية العامى ، كما تختلف رؤية التاجر عن رؤية الخماس. قد يكون هذا الوعى الفئوى تلقائيا ، يتغلغـــل فى العقول بدون شعور مع التربية العائلية والجماعية ، وقد يكون فى بعض الاحيان ، عند احتداد الصراع على النفوذ والمراتب ، مكشوفا الى حـــد المكر ، فيستغل اندافع على كل فئة جميع وسائل المناظرة المفتوحة له.

وداخل كل فئة توجد العشائر والعائلات وهذا المستوى ايضا يؤثر على نظرة المـــرء .

ان العائلات التى تكون فئة واحدة (الاشراف ، التجار ، العلماء ، قواد الجيش ، رؤوس الزوايا) لا تحتل موقعا واحدا فى وقت واحد . منها التى ترى نفسها فى صعود فيملاها الاطمئنان والتفاؤل ، ومنها التى تحس بانها فى انحطاط ، فترى مظاهر الضعف فى الوضع القائم وتنتقده لا لانها تريد أن تغيره ليكون اكثر عدالة وشمولا ، بل لكى يحيى القواعد القديمة التى مكنتها هى من كسب النفوذ ــ وهذه ظاهرة تسترعى الاهتمام خاصة عنـــد النبـــلاء والاشراف .

وهناك أخيرا الظروف العائلية والفردية التى قلنا أن الباحث الاجتماعى يتركها للناقد الادبى وتكون ايضا حدودا افقية .

هذه مقدمة سريعة سقتها لكى أوضح من أى زاوية سأحكم على الفكر المغربى المعاصر . ستظهر بعض الاحكام قاسية جدا . لكـــن اذا ردت الى القواعد التى ذكرت اظن انها ستبدو على الاقل منطقية . من الناس مـــن ينفى الحدود الافقية ويفسر كل الاقوال باعتبار الوضع الاجتماعى ، الفئوى او العائلى فقط . أما أنا فانى اركز على الحدود الافقية ، لا نفيا للظروف الاجتماعية ، بل لانى مقتنع أن عدم الانتباه لها قد أوقع بعض النقاد امـــا

فى تفصيلات عقيمة (يريدون أن يبرروا بالانتماء الى طبقة منفردة ظواهر عامة تصدق على المجتمع كله) واما الى تساهلات خطيرة (يتكلمون على البرجوازية المغربية كما لو كانت ندا للبرجوازية الانجليزية) (6) . ان اعتبار البعد التاريخي لا ينفى التحديد الطبقى بل يؤطره ويضعه فى منظوره الحقيقى .

سنقتصر فيما يلى على امثلة نأخذها من الانتاج التحليلى ، لضيق الوقت ، ولان الانتاج الادبى بقى ضعيفا فى المغرب الى وقت قريب . واريد قبل كل شيء أن أقول انى اشعر بخطر الشطط فى الحكم على المؤلفين الذين عاشوا قبلنا . اننا نتطلع الى المستقبل ، فلا نرى المسافة التى قطعناها ، خاصة واننا نسينا من اين انطلقنا . لا شك أن انتاجنا الحالى يشكل طفرة عظيمة وثورة ثقافية حقيقية اذا قارناه بانتاج القرن الماضى. لا مناص اذن من التذكير بهذا المستوى ، اى بالجو الذى عاش فيه الجيل الذى سبقنا .

3 — مفهوم الطبيعة :

من أراد أن يكون فكرة على الثقافة المغربية فى القرن الماضى ، حتى فى أعلى تعبيرها ، عليه أن يرجع الى كتاب **سلوة الانفاس** ، لصاحبه محمد بن جعفر الكتانى ، الذى طبع طبعة حجرية بفاس سنة 1899 ، فسيرى فيه العجب العجاب . ان الكتاب مهم ومفيد من الوجهة التاريخية ، ومؤلفه محافظ وفقيه كانت **له مواقف** مشرفة دفاعا عن الوطن ، لهذه الاسباب بالذات سيكون حكمنا لا على مؤلف واحد وكتاب واحد بل على مجتمع وذهنية جماعية . سنختار ، من بين احداث مماثلة كثيرة ، ثلاث امثلة لها علاقة بتصور ذلك الجيل للقوانين الطبيعية .

1 — كان سكان فاس وعلماؤها يعتقدون أنه يوجد ديوان مولاى ادريس ، اى أن الاولياء احياء وأمواتا من بقاع المغرب (على الاقل) يجتمعون كل ليلة فى ضريح مؤسس المدينة ، للمذاكرة فى شؤون المسلمين. وقد وطأ المؤلف لهذه النقطة فى مدخل الكتاب عند ما تكلم باسهاب عن مشكلة الزيارة وآدابها بقوله « لا تبعد صحة وجود النبى أو الاولياء فى هذه المواسيم ... لان النبى له تعلق معنوى ومرافقة روحانية لامته فى سائر شؤونهم » (7) .

ثم يسوق المؤلف فى ترجمة محمد التواتى (المتوفى سنة 1254 — 1838) كلام أحد القادرين الذى يروى انه تبع هذا الفقيه حتى وصل الى (سوق) الهياديين « فبنذق ثلاث مرات وقال : هل عمر المشوار وهل اشتكى منا أحد » ويعلق المؤلف « وهذه القضية تدل على أنه كان من أهل مشوار سيدنا أدريس وناهيك فانه لا يحضره الا الاكابر » (8) .

2 — ثم يتعرض المؤلف ضمن ترجمة عبد القادر الفاسي الى مسألة

الزلزال . فينكر أن سببه هو حركة قرن الثور الذى يحمل الارض ، لكنـــه
يزكى خلاصة مناقشة السيوطى فى كتابه « الصلصلة فى الزلزلة » وهـــى
أن للارض عروقا هى التى تتسبب فى ارتعاشها ويسوق فى هذا الميدان
ـاديث كثيرة لا يستخرج منها الا أن الهدف من انزلـــزال هـــو ارهـــاب
ـق . (9) .

ـ ونجد موقف المؤلف من الحوادث الطبيعية ملخصا بوضـــوح
ـكلم على نعلى النبى الذين كان بعض الاشراف يدعى أنه يحتفظ
عهد السلطان اسماعيل العلوى والفقهاء يكثرون البحوث فى
صدق ومتشكك . وكان بين المتشككين محمد بن عبد السلام
المثانى ، اعتمادا على حجج تاريخه (كون المقرى وهو
ذلك) وعلى ما يسميه « بالعرف والعادة » . فيرد
ـات بايراد شهادة علماء كبار . اما فى مسألة العادة
، الارض ان تأكل اجساد الانبياء وهذه معجزة
تصح هذه المعجزة فى نعل النبـى ايضا ؟ »
ن ذلك بقيت محفوظة » . لكنه لا يقف عند
ـة بل يرجـع الى أقوال العلمـــاء معلقا
الى التجويزات العقلية التى لا مستند
، التجويزات العقلية التى لا مستند
1) .

بفقيه واحد ، نذكر أن محمد بن
كان شيخ علماء مراكش وكان
شـ تسامحين فى حقوق المغرب ،
لف الخطية ويحـذر مـن الكتب
المطبو الجماعة فى مدينة سلا سافر
الى مراكش ان يلقى دروسا « فاختـــار
تدريس أفراد

نستخلص من د ـرفة ، ملائمة لنوعية حياة
العلماء التى لم تتعـ ة لممارسة الانسان المنتج فى
مجتمعات عديدة وحر لم يكن هؤلاء العلماء أقل
ذكاء من أبناء اليوم بل د ى الاستنباط والاستدلال ،
الا انهم كانوا يعملون فى د يحتم عليهم منطقيا قبول
نتائج تظهر لنا سخافات لاننا نظام . نأخذ مثلا مسألة
نسب الاشراف . كان كل شـ آنذاك منوطا بصحـــة
النسب الشريف لكن كيف الـ ل مادية يتفق عليهـــا
الجميـــع .

لا بد اذن من الالتجاء آخر الامر الى الشهادة . وأى شهادة أقوى من شهادة النبى . الذى لا يستبعد أن يلبى كل من ناداه ويكلمه مناما ؟

بالنسبة لهذا المستوى من التفكير كانت الحملة السلفية ثورة فعلية، حررت العقول من قيود الحاضر والماضى القريب باسم الماضى البعيد ، ويجب أن نقدرها حق قدرها . لنتصور أن مؤرخ السعديين محمد بن الصغير الافرانى المتوفى سنة 1669 ، لم يستطع أن يلقى دروسا فى التفسير فى جامع ابن يوسف بمراكش لان الطلبة رفضوا الاستماع اليه بدعوى أن المحاولات السابقة اثبتت انه كلما درس التفسير فى المدينة انحبس المطر موقف عجيب ؟ نعم . موقف غير معقول ؟ لا .. لانه له ما يبرره فى نطاق المنهج المتبع . اذ القرآن كلام الله فمن يضمن لنا ان معانيه ستفسر كما يجب ؟ اذا كان الخطأ فى التأويل ممكنا ، بل احتماله هو الارجح ، كيف نتعجب من غضب الله وانحباس المطر ؟

نسمع أن أبا شعيب الدكالى ادخل الافكار السلفية الى المغرب عند ما رجع من الشرق فى بداية عهد سلطنة عبد الحفيظ (1908 — 1912)، لكننا لا نتوفر على نصوص نستخرج منها نوعية هذه الافكار الجديدة . كل ما نعلم هو انه كان حافظا ، متفننا فى علوم الحديث ، فنسأل هل كان فن الحديث مندثرا فى المغرب الى أن يحتاج الى من يحييه ؟ هذا غير محتمل لما نعرفه عن علماء ذلك الوقت . الواقع ان الحديث يستعمل بطريقتين : طريقة الفقيه ، كما نراها فى كتاب الموطأ وكذلك عند البخارى حيث يقال فقه البخارى فى تراجيمه (اى فى عناوينه) ، وطريقة الواعظ المصلح كما نراها عند ابن حنبل وابن حزم — وكل شىء يتغير بحسب تقييد المحدث بقواعد الفقه ام لا اذا ادخل العالم الحديث فى اطار الفقه كان موقفه على العموم موقف محافظة على النظام الاجتماعى كما هو . واذا حرر الحديث من قيود الفقه انتهى حتما الى ضرورة اصلاح الحالة الاجتماعية . ويحس الفقهاء طبعا بالفرق بين الطريقتين من خلال التعامل مع الحديث لا من فحوى الحديث الذى هو عمدة الجميع .

وكانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء ، ثورة المصلحين ضد المحافظين على النظام (13) لكن من الواضح ان هذه الثورة تبقى وفية للمنهج العام — ان نزاع الفقهاء والمحدثين فى الماضى لم يفصل رغم استعمال النفوذ السياسى والقوة ، كذلك نزاع السلفية واعدائها ، واكثرهم متسترون لا يفضحون بعدائهم ، لن ينتهى بانتصار احد الخصمين على الاخر لان الاثنين يسبحان فى محيط واحد .

يجب اذن الحكم على التفكير السلفى لا بالنسبة للماضى فقط ، بل بالنظر الى متطلبات العصر ، اى الى ما وصلت اليه مجتمعات اخرى تحيط بنا ، تنافسنا وتهددنا .

ولنسق فى هذا الصدد ما قاله احد الكتاب المصلحين فى بداية هــذا القرن ، محمد ابن الاعرج السليمانى ، الذى سافر خارج المغرب ورأى ما يجرى فى الدنيا . الفكتابه : **اللسان المعرب عن تهافت الاجنبى حول المغرب** ليطلع الناس على بعض منجزات العصر ، خاصة فى ميدان التربية — وفى موضوع الشبه التى نشأت عن الفلسفة الحديثة ، ينقل ما ذكره الشيــخ حسين الطرابلسى فى كتاب **الحصون** حول أقوال الفلكيــين المصريين فى الكواكب وناموس الجاذبية وما يتولد عن ذلك من تعاقب الفصول والليــل والنهار : « يجب علينا اعتقاد ظواهر النصوص الشرعية واعتماد ما عليه الجمهور ... ولا يجوز لنا تقليد علماء الاسلام فى أمر الاعتقاد من غــير أن يظهروا لنا دليلا عقليا أو شرعيا . فكيف بمن سواهم ... اذا بلغ احدا منا كلامهم المتقدم مع اقامتهم له الدليل العقلى القاطع ... ويكــون ذلك مناقضا لظواهر النصوص الشرعية فغايه ان يرجع حينئذ الى القاعدة الكلية وهى تأويل تلك النصوص » (14) . وهذا الجواب الذى اعتمده السليمانــى ، يظهر فى منتهى الاعتدال والصواب ، لكن مؤداه هو قبول تأخر المجتمــع الاسلامى بكيفية دائمة . معنى الجواب اننا دائما فى انتظار الغــير الــذى يكتشف اشياء من شأنها أن تدخل شبهات على معتقداتنا وحينئذ نطالب ذلك بالحجة القطعية الكافية واذا لم يفلح فى ايراد الجواب نحافظ على ظاهر المعتقد التقليدى .

أن من يظن ان العلم الحديث يعطى تفسيرات كاملة لكل المظاهــر الطبيعية لا يدرى مفهوم العلم الحديث الذى نشأ بالضبط عند ما وضع محل العلل الشاملة الدائمة عللا مؤقتة جزئية . لذلك نراه يتقدم خطوة بعد خطوة ثم يتراجع ، ينجح فى تفسير بعض المظاهر ويجعل مظاهر اخــرى أكثر غموضا .. الخ . فالمعارض الذى يقف موقف الطرابلسى والسليمانى يطرح اسئلة لا يجيب عليها علماء اليوم ، تبقى الكلمة الاخيرة دائما له ، لكنه هو لا يكتشف شيئا ابدا من القواعد الوضعية التى تمكن الانسان من الاستفادة من الطبيعة ، ويستمر فى غرارتــه داخــل الميثولوجيــات غير النافعة (15) . الجواب المقترح اذن يخطىء النقطة الاساسية وهــى ان النصوص التى تدعو الى التشبث بظاهرها فسرت دائما على ضوء «علم» القرون الوسطى ، فاذا اعتمدناها سنبقى سجناء تلك التفاسير والتأويلات الواجب هو قبول مبادىء العلم الحديث مهما كانت نتائجه الوقتيــة . اذا قبلنا بعض النتائج فقط لانها تظهر اليوم بديهية ، فمن الممكن أن يجعلهــا التقدم العلمى نفسه غامضة فى المستقبل — ان الثابت فى العلم الحديث هو الروح الاكتشافية فقط ، وهذه هى التى يجب ان نتبناها بدون تردد مهمــا كانت آثارها المؤقتة — من المحتمل ان تنتهى هذه العملية كلها بالاخفاق، كما يقول اعداء العقل الحديث المتشوقون الى احياء نظام القرون الوسطى،

لكن هل يجوز لشعب يريد ان ينبعث ويدافع عن حقه فى الحياة أن يراهن على هذا الاخفاق ؟ يجوز هذا الموقف من جانب طبقة تعلم ان انهيارهـا امر محتوم فتقول : اذهبوا الى ما وراء النجوم ، سترجعون خاسرين . لكن المجتمع الحى اليوم هو الذى يقبل العلم الحديث بما فيها الغاء تفاسير النصوص المتأثرة بظروف الماضى .

ومن نافلة القول ان هذا الموقف الصارم لم يقفه احد من العلماء التقليديين ، لسبب ظاهر وهو عدم اطلاعهم بالعمق الكافى على العلوم الحديثة (16) . فالنظام الفكرى المتفشى ما زال يتضمن الاعتقاد فى السحر واعمال الجن . بل التيار السلفى نفسه اضطر الى التراجع فى هذا الميدان والتقى مع ما كان يسميه بالدين الخرافى واصبح من العبث فصل السلفية كما كانت فى عنفوانها عند ما حاربت الحكم الاجنبى عما آلت اليه فى ظل الحكم الوطنى .

وهكذا نرى المختار السوسى وهو سلفى النزعة وذو فطنة وفكر حاد يسوق كلاما حول الرجم بالحجارة ثم يعلق « وكانى بأحد المتماقلين من ابناء اليوم السذج الذين لا يومنون الا بالمحسوسات الملموسات » ثم يذكر اعمال ساحر عجيب كان يعيش فى مدينة اكدير الى غاية 1380 — 1960 — ويؤلف سيرة والده الذى كان رئيس زاوية درقاوية فى الجنوب ، على النمط القديم بتعداد الكرامات والاقوال والاشارات ... ويعلق « الدين الخرافى افضل من لا دين اصلا .. » (17) وفى هذا القول عودة الى موقف المتزمتين بالضبط الذين عارضوا الدعوة السلفية قائلين « اذا فتحنا باب الاجتهاد سننتهى حتما الى الالحاد » .

ونرى هذا التطور عند آخرين . فهذا علال الفاسى احد اساطين السلفية فى المغرب يكتب فى مقدمة لمجموعة احمد بنانى القصصية ، **فاس فى سبع قصص** ، حول تصوير المؤلف لهذه الحقبة التى اشتد فيها النزاع بين الطرقية والسلفية من خلال حياة وزير عزل عن الوظيف والتجأ الى الالتزام الطرقى للترفيه على نفسه ويقول : « اللجوء الى الطريقة التى يجد فيها الوزير المعزول طمأنينة وأمنا ، رضى بالمقدور ، وقناعة بالمصير ، ثم الثورة التى تحدثها فى نفسه دعوة النخبة السلفية مع ما صاحبها من فقدان للتوازن بين الفكره وبين السلوك ، وتلك مأساة الدعوات الصالحة التى تماثل الادوية ، تعالج ادواء ولكنها تحدث أضرارا اخرى غالبا .. » (18). كثيرون هم افراد ذلك الجيل الذين يؤاخذون اليوم الحركة السلفية بأنها هدمت تنظيمات ومعتقدات كانت قوام المجتمع المغربى دون ان تبنى شيئا محلها فبقى المجتمع مفككا حيران . ونلاحظ بالفعل هذا الرجوع حتى من الشبان الى الطرق والمواسيم (19) .

تكلمنا الى حد الان على نقاط تدور حول النواميس الطبيعية . لنتطرق

الار

— 4

ان ، انزعـــاج ولا

تردد ، مع تفد ' ستعماريـــة

تقوية النظام ' الو غم تبنـــى

'لنظام القروى و ، القبيلة

الى 'فخاذ والفخذة ـــا

كتبه الانثروبولوجيون ا

القدامى يقولون ان أصل

الحديث أظهر أن هذا لا يـ

أن يجمعوا ، رغم تعدد المدار

هو الاختلاط ، وأن الانتساب الى

الميثولوجية ، التى تركز ا تلاحم

الى الحكايات التى تقص بتفصل كيف

الفلانى بعد خصومه أو عداء مع ابيه ،

تقليدى معروف بعد تأليف القبيلة على اسـ

ليس هدفنا عرض أو مناقشة الافكار ،

طوال الخمسين سنة الاخيرة حول القبيلة كنظام

لانه كان النظام الوحيد المعروف آنذاك والاكثر اقتص

القائمة أو حول القبيلة كاطار لتوزيع العمل فى نطـــاق

للقدرة الانتاجية والكثافة السكانية (20) .

لا نريد هنا استخلاص العبرة من هذه البحوث من الو

لانه اذا كان المبرر للنظام القبلى هو مستوى توزيع العمل والتـ

من الممكن بل من السهل ابدال نظام بنظام اذا وجدت وســـائـــل

للتعـــاون والتكـــامـــل .

بيد أن السؤال المهم عندنا هو : ماذا نفعل بالتواريخ المكتوبة على اساس النظرة الطبيعية التناسلية للقبيلة ؟ اننا اعتبرناها الى الان كمراجع أولية مباشرة ، نستعملها ان وجدت ، وننقب عنها ان اختفت لنكتب تاريخنا. ننظر اليها كتاريخ ، لا كفلسفة خاصة للتاريخ مبنية على ان الانسان قبلى بطبعه . وفى هذه النقطة ايضا نحافظ على التراث كما هو لكـــن فى نفس الوقت نحكم على انفسنا بعدم المشاركة فى تلك البحوث الانثروبولوجية . اما اذا أردنا المشاركة فلا بد من قبول مسلمة هذا العلم وهى ان ابـــن خلدون مثلا ، مع انه استعمل كتابات ربما كانت موجودة فى زمنه ، لم يرو حوادث المغرب كما وقعت ، لكن كما تصورهـــا المؤرخـــون السابقـــون وتصورها هو حسب الذهنية الغالبة عندهم جميعا وهى الذهنية القبلية .

اذا قبلنا نسبية افكار ابن خلدون مع ضرورة تجاوز تعاليله الجاهـــزة ، سيعود البحث فى التاريخ المغربى صعبا جدا ، لكننا بتحريرنا من هـــذه النظرة التناسلية سنحرر الحاضر من قبضة الماضى ، فنفهم الاثنين معا . اما اذا تشبثنا بأسماء خيالية مثل سابق (النسابة البربرى المزعوم) او افريقش ، جد البربر المزعوم ، فاننا لـــن نشـــارك فى دراســـة ظاهـــرة اجتماعية تهمنـــا قبـــل غيرنـــا (21) .

ونرى بكل وضوح أن المعوقات المنهجية واحدة فى العلوم الطبيعية والاجتماعية . ان الاعتقاد فى وجود سابق البربـــرى بمثابـــة الاعتقـــاد فى شمهروش الصحابى الجنى الذى كان الفقهاء لا يتجـــاوزون النقـــاش فى كيفيـــة ضبـــط اسمـــه .

يقضى المنطق التقليدى ان سابقا يملك الحقيقة حول النظام القبلى البربرى ولا يمكن لاحد أن يفسر اليوم هذا النظام بدون الاعتماد عليه ، كما أن اسرار الطبيعة مكتوبة فى اللوح المحفوظ ، من اطلع عليها بالمكاشفة عرفها دفعة واحدة ومن عجز عن ذلك لن يعرف شيئا منها ابدا .

والدواء فى كلتا الحالتين هو قلب الاوضاع ، جعل اصل المعرفة فى الارض وفى الحـــاضر .

د ـ الـــديمقـــراطيـــة :

لنختم بمفهوم مأخوذ من العلوم السياسية .

منذ نشأت الحركة السلفية وهى تخلط بين الديمقراطية فى مفهومها العصرى والشورى فى مفهومها القديم ــ لا ننكر أن لهذا الترادف أسبابا قاهرة وفى بعض الاحيان نتائج حميدة بتقييد شرعية الحكم المطلق الذى كان يتفق الحكام والاجانب فى الادعاء انه الحكم الوحيد الصالح للاسلام وللمسلمين ــ لكن هذا لا يمنع ضرر هذا الخلط على المدى الطويل اذ اخـــر الوعـــى السياســى فى البلاد العربية والاسلامية خاصة فى الحقبة التى تلت التحرير من الحكم الاستعمـــارى .

ليست الديمقراطية حكم الشعب بنفسه ، هذا تحديد مجرد يمكن ان يصدق على انظمة مختلفة . ان معنى الديمقراطية الحديثة هو تأويل فقط للمعنى اليونانى القديم أى ان محتوى المجتمع الحديث من الوجهة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية هو الذى حدد النظام اليونانـــى بدون أن يكـــون فى مقدور أى مؤرخ أن يجزم ان هذا المضمون هو بالفعل ما كان يفهمه معظم سكان اثينا ــ وراء الديمقراطية الحديثة يوجد منطق ، ينطق به الانســان المعاصر ، اصالة لا ترديدا لصدى ينزل عليه من بعيد ــ قد تردد جماعة مثل هذا الصدى ، وتعتبر نفسها حاصلة لواء الكلمة العليا ، فتنظم نفسها تنظيما حرا متساويا ، وقد تؤسس ديمقراطية مثالية ، مطلقـــة ، لكنهـــا ليست الديمقراطية الحديثة المبنية على منطق الانسان الاجتماعى اذ يحاور

ويناقش ويصوت فى شؤون الجماعة مقيدا فقط ببنود الميثاق الاجتماعى الضمنى الذى يضبط وسائل الاستمرار والتقدم والسعادة للجميع .

بينما الشورى كما فهمت وطبقت فى التاريخ تتطلب نظاما آخر ومنطقا آخر .

لنذكر على سبيل المثال استشارة الحسن الاول ، سلطان المغرب (1873 ــ 1894) فى مسألة وسق الحبوب ــ كانت الدول الاوربية تلح على سلاطين المغرب طوال القرن التاسع عشر حتى يحرروا من كل قيد تصدير الحبوب واللحوم ، خاصة انجلترا التى كانت محتاجة الى منتوجات المغرب لتموين حامية جبل طارق ــ الا ان الفقهاء المغاربة كانوا يقفون عند لفظ فتاوى قديمة تمنع التبادل مع النصارى بما يقويهم على المسلمين. فكان السلطان يتلكأ رغم الضغط المتواصل ومحاولة ممثلى الدول الاوربية اقناعه بأن الحرية التجارية ستعود على الخزينة بالنفع العميم . ثم قويت اوربا وضعف المغرب ولم يعد السلطان يستطيع الرفض المباشر ، فقرر سنة 1886 استشارة الشعب المغربى للتخفيف من مسؤوليته . وما يهمنا فى هذه النازلة هو راى الفقهاء والمؤرخين لانه يكشف عن مفهوم الشورى لديهم . كان السلطان يستشير الفقهاء والتجار فى مناسبات متعددة ، لكن هذه المرة ، بسبب الظروف الخاصة ، فضل ان تكون الاستشارة عامة ، فبعث برسائل قرئت فى المساجد وفتح باب النقاش للجميع فيعقب الناصرى على ذكر الحادثة ، انها لم تات بنتيجة ثم يحدد معنى الشورى فيقول : « اهل الحل والعقد هم اهل العلم والدين والبصر بهذا الامر الخاص » (22) يقول ان على السلطان ان يشير اصحاب الاطلاع فى فن خاص ، فيعطون آراءهم التى لا يمكن ان يناقشها من جهل اسس ذلك الفن ، والسلطان غير مطالب باتباع هذه الاشارة . مهما يكن من موقف الناصرى من هذا الامر بالضبط وتقييمه الصائب لميزان القوى آنذاك بين الدول الاوربية وبين المغرب فالنقطة المهمة هى أن مفهوم الشورى عند اصحاب الراى فى الاسلام لم يكن قط مرادفا لمفهوم الديمقراطية .

ان التاويل الديمقراطى هو ــ وليد اليوم ، ناتج عن حاجيات اليوم، ولا داعى للتلاعب بالمفاهيم القديمة والحديثة للبرهنة على ما ليس له وجود الا فى تخيلات البعض ، وفوق ذلك هو عمل لا جدوى فيه اذ مفهوم الشورى التقليدى ، اى الاعتماد على اهل البصر من كل حرفة (ونسميهم اليوم التقنيين) ، هو ما انتهى اليه الحكم فى اغلبية البلاد الاسلامية ــ لقد دعى محمد عبده الى ضرورة حكم المستبد العادل فى البلاد الشرقية بسبب انتشار الجهل فيها ، وهذا كل ما وعاه الحكام من تعاليمه (23) . وهكذا لم تنجح محاولة تكييف الديمقراطية فى البلاد الاسلامية باظهارها فى لبوس الشورى . فكانت النتيجة مخالفة للهدف .

لقائل أن يقول : اخترت امثلة هامشية ، سهلة الانتقاد . لا ينحصر الفكر المغربي في اموال هؤلاء المشايخ الذين يمثلون في مجتمعنا ما يمثله في المجتمع الامريكي قساوسة الولايات الجنوبية الذين حاربوا نظرية داروين حتى بعد الحرب العالميه الاولى ، اين المثقفون العصريون ؟ اين دكاترة الجامعات الحديثة ؟ اين الزعماء والمصلحون السياسيون ؟

قد يكون فيما اقول مغالاة ، لكني اريد ان احكم على الوقائع لا على تصورات الافراد . وابسط ملاحظ يسجل ان العلم الحديث سجين الجامعات العصرية ، لا يتعدى اروقتها الى الحياة العموميه ، ومن منا لا يعرف ذلك الانفصام العجيب الذي يبديه المتخرج من تلك الجامعات ، موضوعي فيما تتعلق بصناعته ، صوفي في كل ما سواها ؟

لا يمكن ان نقول اذن ان هؤلاء المشايخ من بقايا عصر ولى . بل تتفق نظرياتهم ومناهجهم مع الايديولوجيا المتفشية . وحتى لو كان الانتاج العصري يفوق كما التقليدي الحالي فانه ضعيف بالنسبة لانتاج الماضي المتداول بين الناس . والجامعات العصرية نفسها تروج الفكر التقليدي بتحقيقها نصوص لغويه تاريخية، ادبية فلسفية، تراها من زاوية الاختصاص ولا تنتبه للافكار العامة التي تحملها في طياتها .

من اى جهة تطرقنا الى الموضوع نرى ان المنهج التقليدي هو المتغلب حتى في الانتاج العصري . وليس نقده (تقييمه) عملية مجانيه ، بل هو واجب فكري ومن المؤسف ان المثقفين العصريين لا يهتمون الا بما يؤلفه زملاؤهم فينتصبون لنقد الجزئيات وربما التوافه ويطمسون الاتفاق المبدئي الحاصل حول منهج يناقض منهج الايديولوجيا المسيطرة . يظنون ان المنهج التقليدي ذوى واندثر مع انه ما زال يؤثر كبير التأثير لاسباب اجتماعية حقيقية تفسر استمراره ، لكنها لن تجعله ابدا اداة ناجعة للتطور والرقي .

خلاصة :

وفي الختام نلخص كلامنا في النقاط الاتية :

1 — ان الفكر التقليدي ، المخالف في منهجه وافتراضاته للفكر الحديث ، يعتبر نفسه ويعتبره المجتمع المغربي ، المعبر الامين على تجربته التاريخية . لذا يجد صدى عند جميع الفئات .

2 — ان الفكر التقليدي لا يتحدد بأحكامه العينية بقدر ما يعرف بمنهجه المبني على ان الحقيقة موجودة كاملة في مكان ما وفي زمن ما ، يكشف عنها من حين الى حين ودفعة واحدة ولا تعرف بالتدريج وفي اوجه محدودة متغايرة ، تحتمل المراجعة الشاملة المتكررة .

3 — كل فكر ، مهما كانت مواقفه الاجتماعية والسياسية ، يخضع لهذا المنهج ، فانه ينوى رغما عنه الفكر التقليدي .

4 ــ اذا سيطر الفكر التقليدى على مجتمع ما ، فان صراع الفئات الاجتماعية يركزه لان المصلحة تدفع استعمال هدا المنهج بالذات . فالعمل السياسى فى هذه الظروف لا يعين على التقدم بل يعمق مراكز التقليد .

5 ــ ان اية محاولة لادخال افكار جديدة مستترة فى ثوب افكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت ورسوخ التاثير ، او الوفـــاء للمـــاضى وتدعيــم الشخصية القوميه ، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة

6 ــ اذا اردنا ان نعطى فعالية لعملنا الجماعى وابداعية حقيقيـــة لممارستها السياسية والثقافية فلا بد من ثوره ثقافيه ، تعم المجتمع بجميع فئاته ، وتغلب المنهج الحديث ، فى الصوره التى ظهر بها فى بقعة معينة من العالم ، لا فى ثوب مستعار من الماضى ــ هده الثوره ما زالت فى جدول الاعمال ، لان العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه ولا امل لنـــا فى أن نؤثر فيه يوما اذا انعزلنا فرحين بما لدينا من حقائق لا نفهمها الا نحن .

7 ــ يجب ان نميز بين الخصوصية وهى بناء شخصية متميزة ، مستلهمه من معطيات الحاضر التى هى ايضا من نتائج الماضى التى لا يستطيع المرء ان ينفيها حسب ارادته ، والاصالة اى الابقاء على نمط اجتماعى ، فكرى ، سلوكى .. الخ ، كان اصلا لمسيرتنا ولم يعد صالحا للظروف الحالية لانه لا وجود لظاهره ثابتة فى التاريخ (24) ، ان الثقافة دائما متخلفة عن المجتمع مع الطبيعه ، فالدفاع عن الاصالة هو فى آخر التحليل دفاع عن المحافظة ، ان اراد انصار الفكرة ام أبوا ، لانهم ليســـوا المتحكمـــين فى سير المجتمـــع المغـــربـــى (25) .

هل هذه نظره متعالية على المجتمع المغربى ؟ كم مرة سمعت هذا الاعتراض الرخيص . من يظن ان فكرة الممارسه تمنحه حق الانغماس فى الواقع يحكم بالعبث على كل بحث علمى . اذا بقينا ملتصقين بالواقع ، ماذا يكون يا ترى الفرق بين المثقف والامى ، بين التحليل والحدس ؟

ان واجب المثقف فى الظروف التى نعيشها ان يشهد شهادة امينـــة على موقع مجتمعه بين المجتمعات الاخرى ، بدون تسامـــح ولا تملـــق ، شهادة قد تكون مجدية فى الحال ، لكنها امانة لا يجوز التخلى عنها بدعوى الالتصاق بالواقع . وقوى التطور دائما غالبة ، ما دام فى الانسان حب الحياة.

عبـــد اللـــه العـــروى

هـــوامـــش :

(1) فى غالب الاحيان يحل الناقد الايديولوجى محل الناقد الادبى او الفلسفى ، لكن يجب التمييز بين هذه الانواع من النقد والحافظة على كل نوع فى نطاقه الخاص ــ ليس لوسيان كولدمان ناقدا أدبيا رغم انه كتب حول راسين ولوركا والقصة الجديدة فى فرنسا ، كما ان ماركس لا يعد

ناقدا ادبيا لانه كتب صفحات حول بلزاك فى الاسرة **المقدسة** .. كما أن النقد المنتشر حاليا والمترتب على اللغويات الحديثة كما يمثله رولان بـارث فى فرنسا ، يجب ان يعتبر نقدا فلسفيا ، لا نقدا ادبيا منهجيا .

(2) النقطة الاولى اكد عليها انجلز الذى اعطى شكلا جديدا لفكـرة هيجل حول مكر التاريخ . والنقطة الثانية نجدها عند ماركس عند ما يقول ان فهمنا للنظام الراسمالى هو مفتاح فهم النظام الاقطاعى .

(3) المفهوم الاساسى فى هذا النطق هو **التحقيق** ، لا المطابقـة ، ــ ان الحقيقة مسبقة ، محفوظة ، وتتحقق فى العمل الفكـرى (الفنـى و الفلسفى) . وقد تكون وسيلة التعبير نفسها (الفن مثلا أو اللغة كما يقال اليوم) عبارة عن الحقيقـة المسبقـة .

(4) يقول انجلز فى رسالة الى فرانز مهرنغ (14 يوليوز 1893) : « ان الاديولوجيا عملية تجرى فى ذهن المفكرين الادعياء بكيفيـة واعيـة فعلا ، لكن بوعى خاطىء » ..

(5) كثير من الناس يفضلون استعمال كلمة تبعية عوض كلمة تأخر او تخلف ويرون فى ذلك نجاحا للفكر التقدمى ــ اما ارتباط التخلف بالتبعية، فهذا لا يشك فيه احد ممن درس التاريخ ولقد سبق المؤرخون الى هـذه النتيجة . اما استراتيجية الخروج من التخلف او التبعية فهى واحدة ، اى انها منوطة بالمجتمع المتخلف فى كل الاحوال ــ يبقى مشكل تحديد الاسبقية بين واجهات الصراع الثلاث : الاقتصادية ، السياسية ، والثقافية ، ولا بد من البث فيه اسمينا الوضعية التى نعيشها تأخرا ام تبعية .

(6) طبعا لا احد يقول هذا صراحة . لكن هذا هو مقتضى الحكم على الاحداث التاريخية ، مثلا على ثورة 1919 او احـداث 1947 او احداث حريـق القـاهـرة فى مصر .

(7) ج ا ، ص 63 من الطبعة الحجرية وهى الوحيدة .

(8) نفس المرجع ، ص 239 . لاحظ ان المراسيم وحتى الكلمـات العامية هى التى كانت تستعمل فى القصر السلطانى المغربى .

(9) الـرجـع ا ص 313 .

(10) نفس المرجع ا ص 345 ــ 347 ــ نلاحظ ان محمد الحجوى عارض ادعاء شيعة ايران انهم عثروا على مصحف على بنفس الحجـج التـى ساقهـا القـادرى .

(11) عبد الحفيظ الفاسى ، **المدهش** ، ج ا ص 55 .

(12) **العلم** عدد 21 يونيو 1973 ــ مقال ابى بكر القادرى .

(13) من هنا يأتى كثير من الالتباس لانه يوجد ايضا سلفية الفقهاء ، تسبق سلفية المحدثين لكنها اقل انتشارا وتأثيرا . والتمييز الذى عرضناه لا ينظر الى اختصاص الشخص بالفقه . فعلال الفاسى مثلا كتب كثيرا فى

مسائل فقهية ومع ذلك كان موقفه موقف محدث . اما عبد الله كنون الذى كتب كثيرا فى مسائل ادبية يمثل فى مواقفه الفكرية الاتجاه الفكرى المالكى التقليدى فى المغرب . ولا تأثير فى ذلك لكون الاول رئيس حزب سياسى والثانى رئيس رابطة العلماء بل الاتجاه الاصلى هو الذى قاد كل واحد منهما الى منصبه .

(14) **اللسان المعرب** ص 172 — 173 .. لقد الف الكتاب سنة 1911 ، اى قبل الاحتلال الفرنسى ولم يطبع الا سنة 1971 .. لكنه كان معروفا لدى الخواص والكتاب الذى ينقل عنه هو كتاب **الحصون المحمدية** لحسين الجسر ، ناظر المدرسة الوطنية فى طرابلس والمتوفى سنة 1959

(15) هذا الوضع ليس خاصا بالمجتمع العربى الاسلامى . انظر الضجة التي اثارها كتاب فرانسوا جاكوب الفائز بجائزة نوبل فى الكيمياء المعنون **الصدفة والضرورة** . والعجيب ان العلماء يشاطرون افكار جاكوب عند ما يدخلون الى ما فى مخابرهم ، لكنهم لا يريدون ان تنشر خارجها، لذلك انتقد قسم منهم المؤلف — مما قوى جانب رجال الكنيسة والمثقفين المتأثرين بتعاليمها .

(16) لذلك لم يظهر عندنا اصلاح دينى بالمعنى الجذرى ، اى اعادة النظر فى المعتقدات كل ما حصل حتى عند محمد عبده ، مع انه هو الذى يستحق اكثر من غيره اسم المصلح ، هو تقديم المفاهيم القديمة ، بأسلوب مبسط ، وتسلسل اقرب الى الادراك وباقحام المفاهيم القديمة، عصرية فى مجرى الكلام . ومن الواضح ان حركة تاويلية جديدة لن تصدر عن جماعة العلماء التقليديين .

(17) المختار السوسى ، خلال **جزولة** ج ، ص 256 ، ج ص 61 ، ثم مقدمة : **الترياق المداوى** (1960) .

(18) احمد بنانى : **فاس فى سبع قصص** (1968) ص 11 .. وقد اوضح المؤلف احمد بنانى افكاره فى الموضوع فى سلسلة مقالات : « مقومات مجتمعنا بين عهدين » **الايمان** ماى 1964 .

(19) وهذا ما صوره مبارك ربيع فى قصته « **الطيبون** » .

(20) يجد القارىء مراجع كثيرة حول هذا الموضوع فى الكتاب الجماعى الذى اخرجه ارنست جلنر وشارل ميكو ، **عرب وبربر** (1972) والذى لا يخلو من اغراض سياسية .

(21) انظر كلام احمد الناصرى فى « الاستقصا » ج ا ص 54 ، حول افريقش جد البرابر وعن بر ولد قيس بن عيلان الذى خرج مغاضبا لابيه واخوته فقال الناس : بر بر اى توحش .

(22) المرجع ج 9 ص 192 .

(23) هذا اذا تساهلنا فى مفهوم العدل .

(24) ان انصار الاصالة يرفضون مثل‌هذا التعريف‌لانهم يتسترون وراء مفهوم الخصوصية الا ان السؤال الفاصل هو : هل الشخصية المتميزة احياء لشخصية وجدت فى الماضى ، ام بناء على اساس معطيات تفرض نفسها على كل منا ؟

(25) نذكر بأن ارتباط القومية الثقافية والمحافظة السياسية يكاد يكون مطردا فى تاريخ كل البلدان . دستويفسكى فى روسيا ، موراس فى فرنسا ، الرومانسية الالمانية الخ .. مع ان كل واحد من هؤلاء كان يقول بانفرادية تجربة قوميته ـ فلا اتصور فى هذا الاطار كيف يمكن الزعم ان دعوة الاصالة عندنا لن تتطور ، ان لم تكن قد تحولت بالفعل ، الى ايديولوجيا محافظة .

عبد الرحمان المجذوب / قراءة جديدة

مصطفى الادريسي

* لماذا عبد الرحمن المجذوب ؟

لعل أول سؤال يطرحه المرء على نفسه ما أن يلمح عنوان هذه الدراسة هو : لماذا عبد الرحمان المجذوب بالذات ؟ . ويحتوى هذا السؤال ضمنيا ، على نوع من الاستنكار ، تواجه به عادة أيد محاولة تتصدى لدراسة التراث الشعبى المغربى ، بصرف النظر عن منهجها وطريقتها فى التحليل .

هذا الاستنكار يوحد بين مواقف ثلاثة معينة من التراث الشعبى:

ا) — موقف الفئة التى تعتبر المبدع شيئا فوق المجتمع ، فوق الناس ، يدخل ذاته ويقفلها عليه ، فيجد مكامن الابداع ، الالهام ، الوحى.. الخ. بالتالى يصبح الادب ميزة يتميز بها «الانسان المفكر» عن «الانسان اليدوى» (وتنتجها وتتذوقها الارواح الصافية والعقول النيرة ، وتنعدم أية امكانية لدى «العامة» لانتاج أدب ما .

ب) — موقف الفئة التى تعتبر أن للادب الشعبى وجودا لا يمكن تجاهله ، لكن مع قولها بأنه ليس أدبا مبدعا ، وانه لا يعدو كونه أدبا يتسلى به الانسان ، ويروح به عن نفسه .

ج) — موقف الفئة التى تعتبر التراث الشعبى — بما فيه الادب الشعبى — رجعيا بشكل مطلق ، يستخدم لتكريس الواقع الموجود والدفاع عنه ، وبالتالى فأية عودة اليه كيفما كانت : بحثا أو استهاما ، لا تعنى سوى التكريس والتعميض .

واذا كانت هذه المواقف الثلاثة قد واجهت باحثا مثل الدكتور عباس الجرارى اثناء دراسته للقصيدة فى الزجل المغربى (1) ، فانها تواجهنا هنا بشكل اكثر حدة ، وذلك لارتباط «القصيدة الزجلية» بواسطة تركيبها وأدائها المندمج مع اطار موسيقى — بفئات اجتماعية محدودة نوعا ما ، ومرتفعة

الدرجة فى السلم الاجتماعى ، بينما ارتبطت الرباعيات بأوسع وادنى الفئات الاجتماعية ، لقصرها وتركيزها ، وبساطتها ، ولمحاولتها — فوق ذلك — تقديم « حكمة » للانسان ، تجمع خبرة الاولين ، فتساعده على المضى قدما فى حياته .

ونلاحظ ان الموقفين : الاول والثانى ، لا يعدوان وجهتى نظر قاصرتين ، متخلفتين ومتجاوزتين للموضوع ، بينما يبدو الثالث أكثر تماسكا ومنطقية ، الشىء الذى يفسر انتشاره بين اوساط عديدة من المثقفين المغاربة ، حتى المؤمنين منهم بضرورة تغيير المجتمع وحتميته . لكن هذا الموقف لا يبتعد ، فى التحليل الاخير عن قصور الموقفين الاولين وتخلفهما.

فالتراث — من جهة — ليس رجعيا ولا تبريريا بصورة مطلقة ، التراث سلب وايجاب : اذا كان السلب يساعد على التكريس والتغميض والارجاع الى الخلف ، فان الايجاب فيه يقوم بدور النقيض تماما : بالمواجهة والفضح ، بوضع الاسس والدفع الى أمام .

واهمية دراسته — من جهة اخرى — تأتى ، ونحن نسعى فى سبيل المستقبل المشرق ، لان لا مستقبل بدون فهم لماض — فهم فى الحاضر — بدون تنقيته ، والارتكاز على الموجب فيه . و «اذا كان الحاضر يمثل فترة الادراك الحسى السابقة لفترة الوعى ، فاننا لا نستطيع تصوره الا اذا دخل وعيا ، ولا يدخله الا اذا دخلته أشياء ملموسة ، اى اذا أصبح ماضيا»(2) ، هذا الارتباط الوثيق بين الماضى والحاضر والمستقبل ينفى «العدمية» بشكل حازم ، ويطرح — لاجل التقدم — ضرورة المنهج العلمى فى البحث والتحليل ، من اجل فهم علمى موضوعى (غير طوباوى ولا ذاتى) لهذا التراث .

على هذا، فالقيام بدراسة حول عبد الرحمان المجذوب ، لن يكون شيئا متخلفا ولا عديم الجدوى ، فهو الزجال الشعبى المغربى القديم الاول، ولا زالت رباعياته — السالبة غالبا — تمارس تأثيرا كبيرا على أوسع فئات الشعب المغربى، مما يعنى أن دراسة نتاجه ، حتى وان كان سالبا ، ستكشف لنا عن الظروف المحددة التى انتجته ، وبالتالى تفسر لنا أساليب استمراره فى ممارسة تأثيره حتى هذا الوقت . وكما يعنى مواجهة كتب «الادب الرسمى» التى تتحدث عن ادنى الشعراء والادباء والفقهاء والبلغاء.. الخ. ذوى اللغة العربية الفصحى ، وتتجاهل تماما وجود شىء اسمه «أدب شعبى» (3).

غير انه ليس لهذه الدراسة القصيرة والمتواضعة أن تدعى احاطتها بكل شىء عن المجذوب ، فهى فقط تطرح جملة تساؤلات بصدده ، يمكن تناولها من عدة زوايا أخرى ، غير زاوية الدراسة الادبية ، وبصدد الادب الشعبى المغربى ككل ، والمنهج الاسلم لتحليله وتقصيه .

* تساؤل منهجـي :

فى البدء ، نجد أمامنا حقيقة مؤكدة ، وهى ان رباعيات المجذوب ليست كلها لــه ، بل هـ ــ وفى جزء مهم منها ــ من انتاج افراد مجهولــين ، او جماعات مجهولة من الشعب المغربى . (4) *

هذه الحقيقة تطرح امامنا مسألة منهجية بالدرجة الاولى ، وهى :

ــ هــل ندرس الرباعيات على أنها للمجذوب وحــده ، بالتالى على انها نتائج لظروف اجتماعية محددة زمانا ومكانا ؟ لم ندرسها على أنها ابداع جماعى شعبــى مغربــى ــ وحتــى عربى كما سنـرى فيما بعد ــ فلا يمكن ربطها ، بالتالى ، بزمان ومكان محــددين ؟

والواقــع أن التعارض البادى بين شقى هذه المسألة ، يمكن تجاوزه بواسطة المنهج نفسه فباعتبارنا أن اى ابداع ما هــو الا نتاج لظــروف اجتمعايــة معينة، تتحدد لنا نقطــة زمانيــة نستطيــع ان ننطلق منها، ولايصبح المجذوب مهما فى حد ذاته، كشخص، بل كمعبر، كناطق رسمى باسم جماعة من الناس عاشت فى ظروف اجتماعية محددة، ويصبح حتــى التعبير الجماعى، محددا بنفس الظروف، وهكذا يزول التعــــارض .

انطلاقا من هذا، لنحدد اذن الاطار الزمانى الذى وجد المجذوب فيه نفسه، والظروف الاجتماعية السابقة عليه ، والمعاصرة له، والتى تشكل خير مدخل لفهم الرباعيات ، وفهم سلبيــة جلها .

* عبد الرحمان المجذوب (الظروف المهيئة والمحيطة) :

ولـد عبد الرحمان المجذوب سنــة (908/1503) بمدينة طيــت، قرب ازمور ، وتوفى سنة (976/1569) بمكناس . بــين التارخــين : انتقلت عائلتــه للسكنى بمكناس ، بعد احتلال البرتغاليين لأزمور سنة (912/1507) . درس «العلم؟» بفاس . تجول عبر المغرب، الجزائر ، تونس . ذهب الى الحج راجلا . من المحتمل انه زار بلاد الروم أيضا (5).

ما الذى كان يجرى فى المغرب بين السنتين : 1503 ، 1569 ، وبصورة خاصة قبلهمــا ؟

فى كتابه «تاريخ المغرب » يلقب عبد الله العروى الفترة من القرن الرابع عشر الى القرن السادس عشر بفترة «الانحطاط» : القرنان اللذان يفصلان بين فشل المحاولــة الامبراطورية التى قام بها أبو عنان ، وبين الهزيمتين المتزامنتين تقريبا لكل من الاسباب فى تونس سنــة (1574) والبرتغاليين فى القصر (1578) ، «هذان القرنان» يشكلان عهدا مــن الانحطاط البالغ (6)».

ويقول ابن خلدون فى مقدمته : « واما لهذا العهد ، وهو آخر المائة الثامنة (أواخــر القرن 14) فقد انقلبت احــوال المغــرب الــذى نحــن شاهدوه وتبدلت بالجملة ، واعتاض من اجيال البربر اهله على القدم بمن

طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كثروهم وغلبوهم ، وانتزعوا منهم عامة الاوطان ، وشاركوهم فيما بقى من البلدان بملكتهم وبأسهم ، هذا الى ما نزل بالعمران شرقا وغربا فى منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذى تحيف الامم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها ، وجاء للدول على حين هرمهاوبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها وفل من حدها واوهن من سلطانها وتداعت الى التلاشى والاضمحلال احوالها ، وانتقض عمران الارض بانتقاض البشر فخرجت الامصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن وكأنى بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه (...) واذا تبدلت الاحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسر هوكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث (7) . ودون مناقشة نظرية ابن خلدون فى (العمران البشرى) فان المهم لدينا هو تصويره للاضطراب الذى ابتدأ مع عصره ، هذا الاضطراب الذى شكل بدوره عاملا هاما فى نشأة نظرية ابن خلدون ، وأحكامه عن هذا العصر . يقول العروى فى مصدره المذكور آنفا : (وهكذا فان حكم ابن خلدون على عصره ، ذلك الحكم المتحرر من الوهم ، يظهر مبررا تماما : دولة تتصدع ، فلاحة تتراجع الى الخلف ، تجار داخلية تتوقف ، الجبل ينطوى على ذاته ، والارض المغربية تبدو وكأنها تهب نفسها بنفسها للغزاة الاقربين والابعدين » (8) . لقد كان الوضع اذن وخلال قرنين كاملين من الزمن ، هكذا وبصورة عامة ولزجة .

وبصورة اكثر تحديدا وعلمية ، يمكن القول بأن العصر المذكور كان : «وضع ارتداد عنيف وشامل الى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية . بعد ان توطدت قبل ذلك ، حضارة اجتماعية واقتصادية وعلمية حملت فى ثناياها كثيرا من علائم التحول الى مجتمع راسمالى صناعى» (9). «فمن جهة كان هذا المجتمع قد حقق انجازات ضخمة ضمن اطار الانتاج البضائعى الواسع ، والحركة التجارية الشاملة ، بحيث كان هذا يتجه نحو ايجاد علاقات اجتماعية جديدة ، قائمة على الانتاج الصناعى الراسمالى ، ومن جهة اخرى كانت عوامل عديدة تسهم بقوة فى تفتيت ذلك الاتجاه ، عوامل داخلية وخارجية صبت فى تيار واحد : التحول نحو الاقطاع المنزلى البدائى » (10).

وهذه العوامل الداخلية والخارجية ، يمكن ايجازها فيما يلى :

1) — الهجمات الاسبانية والبرتغالية على المغرب ، واحتلال عدد من الموانىء المغربية : ففى هذه الفترة ، ومع بدايات تكون الرأسمال االتجارى فى أوربا ، — الفترة التى اصطلح على تسميتها جغرافيا ب «الفترة

الاكتشافات الكبرى» ـ بدأت الغارات البرتغالية والاسبانية تشن على المغرب ، تحت شعار : «الحروب الصليبية» ، كمقابل للامتداد التركى فى شرق أوربا . (11) . والتى تم خلالها الاستيلاء البرتغاليين على عدد من الموانىء المغربية . اذ «استولوا فى سنة ثمان عشرة وثمانمائة (1415) على مدينة سبتة (...) ، ثم فى سنة اثنين وستين وثمانمائة (1465) على طنجة ، ثم فى حدود سنة ست وسبعين وثمانمائة (1472) ملكوا أصيلا ، وفى هذا التاريخ نفسه أو قبله بيسير استولوا على مدينة أنفا (الدار البيضاء) وبعض سواحل السوس ، ثم فى حدود سنة سبع وتسعمائة (1502)نزلوا بأرض الجديدة فيما بين أزمور وطيت (....) ثم فى عشر وتسعمائة (1505) استولوا على مدينة المرائش ، ثم بعد ذلك بيسير فى حدود العشر والتسعمائة (...) ملكوا حصن اغادير (.. الخ) « وبالجملة ، فلم يبق من ثغور المغرب الاقصى بيد المسلمين الا القليل» (12) :

2) ــ الصراع على السلطة بين الدول التى كانت تتقاسم حكم شمال افريقيا (المرينيين والزيانيين مثلا) ، ودخل المغرب نفسه (الصراع بين الوطاسيين والسعديين مثلا الذى عاصره المجذوب) .

3) ــ احتكار تجارة البحر الابيض من طرف الايطاليين والايبيريين بعد القضاء على سيطرة المسلمين عليها ، ثم تحويل اتجاه الطريق التجارى الذى كان يربط تمبوكتو بسجلماسة فأوربا ، من طرف الهلاليين ، نحو موانىء الاطلس ونحو الشرق ، عند جنوب المغرب (13) .

4) التهديد العثمانى من الشرق : والذى يبتدىء بعد (492) ، «فحين طرد االمغاربة عام 1492 من اسبانيا ، أرسل فردينان حملة ضد مدينة الجزائر ، وبعدما استولى على وهران وبجاية والجزائر ، هدد باخضاع الدولة باسرها . عندئذ استنجد سليم العتمى أمير مليانا، وهو سهل خصب فى جوار الجزائر ، بالاتراك بعد ما تبين له عجزه عن مقاومة الغاصب القوى ، فأرسل القرصان الشهير عروج بارباوسة لنجدته . ووصل باربا روسه الى البلاد عام 1516 ، وكان أول عمل قام به هو الاستيلاء عليها باغتيال سليم» (14). فمنذ ذلك الحين بدأت محاولات متعددة لضم المغرب الى الامبراطورية العثمانية ، ساهمت فى ضعضعة الوضع داخل البلاد .

5) ــ نزوح اللاجئين العرب الى المغرب بعد طردهم من اسبانيا . هؤلاء اللاجئين «الذين سيتوزعون على مختلف المدن المغربية ، وسوف لن يجدوا فى هذه الدول وهى فى قمة تفسخها ، اطارا ملائما لاستقبالهم، وقادرا على استغلال كفاءاتهم المتعددة ، لذلك نجدهم يطورون صناعة هامشية ، وغير مراقبة من طرف السلطات المركزية » (15).

وبالاضافة الى الاهمية السوسيولوجية التي تكتنف هـذا اللقاء القسرى بين نجد جانبا آخر ذا وجه اقتصادى ، « فبفضل رؤوس اموالهم ، ثقافتهم ، نمطين متباينين من الحياة الاجتماعية ، ومن حيث درجة التقدم الحضارى، معارفهم ، سوف يقومون بمنافسة عنيفة للتجار والصناع المحليين » (16).

6) — امام كل هذا بدأت الزوايا الدينية فى التكاثر والتقوى وفى نشر نفوذها المتزايد بين الناس ، كبديل لانعدام سلطة مركزية قوية بالدرجة الاولى ، الشىء الذى مكن هذه الزوايا من الوقوف كقوى «سياسية» داخل البلاد ، لها وزنها حتى هى ، والشىء الذى جعل البلاد فى حالة تشتت مروع ، بعد وحدتها وتماسكها القديمين .

لقد كانت هذه العوامل اذن ، جزئيات أو مظاهر من وضع «الارتداد العنيف والشامل الى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية» ذاك ، الذى وجد المجذوب فيه نفسه .

والسؤال الان هو : كيف انعكس هـذا الوضـع علـى رباعيات المجذوب ؟ وكيف كانت « حكمه » خاضعة بطريقة او بأخرى ، للعصر الذى وجد المجذوب فيه نفسه ؟

وللاجابة على هذا السؤال، لابد لنا من الاحاطة بموقف المجذوب من الحياة ، وعلى الاخص مواقفه من الدولة والمجتمع والمرأة ، ثم من الـذات .

1) الموقف من الدولة :

من الثابت تاريخيا ، ولظروف ملموسة وواضحة ، ان المجذوب كان مع دولة الوطاسيين ضد اى غزو خارجى (ولو من طرف السعديين).

يتجلى الموقف من هؤلاء الاخيرين فى عدد من رباعياته ، ويتجلى بشكل خاص فى اعتناقه وتدريسه للقادرية (ايديولوجية الوطاسيين) المناهضة للشاذلية (ايديولوجية السعديين) آنذاك — ان صح التعبير.

يقول مثلا فى احدى رباعياته :

عـيـط يـا العيـاط   **وعيـط فى واد خالـى**
اذا ضـاق بيـك الحـال   **عيـط عـلى الشيخ الجيلالى**

وخارج ميدان الشاذلية والقادرية هذا ، نلمس الموقف فى عدد من رباعياته ، ولكن هذا الموقف غير ثابت عبر كل الرباعيات ، مما يجعلنا نفترض انها كتبت فى مدد مختلفة ، قبل تحرك السعديين نحو الوطاسيين، وخـلال هذا التحرك ، ثم بعد الاستيلاء على دولـة الوطاسيين .

خلال تحرك السعديين نحو الدولة الوطاسية ، واستيلائهم علـى سهول دكالة ، الزراعية الخصبـة ، نجد — بلا شك — هذه الرباعية ، القلقـة والمتخوفـة :

دكـالـة نـوادر كبيـرة   **مـا يدريـوهـا مـداوى**

خـوفـى عليـك يـادكالـة مــن حكومـة الــدرارى

ثم مع صعودهم نحو فاس ، العاصمة ، واستيلائهم على عـدد من المدن التى يمرون بها ، يختفـى القلق والتخوف ، وتبدو لهجة المجذوب مهمومة وداعية الى الالتجاء الى فاس ، الملجأ الامين :

مـراكـش مبـدا الـهـم سـلا والرباط هما فراتسـو
محـساس يـجـرى بالـدم فـاس يامـن بغى معاشـو

ولعل تغير الموقف هذا يمكن تفسيره بأن المجذوب كان يتوقع انتصار «فـاس» . لكن مع التطورات اللاحقة ، مع استمرار القتال ، ورجحان الكفة نحو دولة « مراكش » ، يلين ويبدو اقرب الى التوفيق والمصالحـة وتحكيم العقل والدعوة الى الوحـدة الوطنية فى مواجهة الاعداء الخارجيين (أتراكا واسبانا وبرتغاليين) :

عـوت يـانيـب سايـس وجـاوبو يـا نيـب وارمـا
الشريف يجرى على الشريف حتى يجى اللى يحسن لهم بلاما

لكن مع القضاء على الدولة الوطاسيـة ، واستيلاء السعديين على فاس ، وأعمال العنف التى دخلوا فيها لامالة الوضع كلية لصالحـهم ، يصبح المجذوب متالما وساخطا ، دون تعبير مباشر ، دون تسمية الاشياء بمسمياتها لكـن بوضـوح :

راح ذاك الزمـان ونـاسـو وجـا ذ الـزمـان بفـاسو
وكـل مـن يتكلـم بالحـق كسـروا لـو راسـو

هؤلاء الناس الذين يتحدث عنهم مرة أخرى قائلا بأنهم لا يستحقون الحكم ولكنهم ـــ فى اطار انقلاب الموازين هذا ـــ وجدوا انفسهم علـى سدته ، وانهم أصبحوا من علامات عصره القائر :

تكلـع الـرى لـهل الـرى وتعطـى للمصـادفـة
الحميـر بـدات تتـبـورد والخيـل بـات واقفـه

ثـم :

تخلطـات ولا بغـات تصفى ولعـب خزها فوق مـاهـا
ريـاس على غـير مـرتبـه همـا سبـاب خـلاهـا

وفى نقطة «الموقف من الدولة» هذه ، نجد حقيقة تاريخية جد مهمة، اكتسبت فى تالى الايام طابعا مطلقا ، وساعدت على تجزئة البلاد وتفتيتها، وهى : الموقف العنصرى للمجذوب من الزنـوج والبربـر .

ان هذا الموقف ليس عنصريا كما يبدو لاول وهلة ، ولكنه مـرتبط بواقع اجتماعى وسياسى محدد ، هو ارتباط حركة السعديين بالزنـوج والبربر الذين شكلوا اساسها وقلبها ، فكان هجوم السعديين يبدو ـــ من خلال اديولوجية الوطاسيين السائدة ـــ وكأنه هجوم للمتوحشين الزنـوج والبربر على المتحضرين : العرب « المسلمين ! » ، بالاضافة الى عوامل

هذا العامل الجوهرى «مثلا سيادة العبودية فى المجتمع» . يقول المجذوب مثـــلا :

زادو الثلــــج بــــــــرودة	فى جبــــل بـــــارد بــــارد
نحـــون حتـــى ه الفـــرودة	لا كانـــت السيـــة فى الشلـــح

ثـم الرباعيـــة التالية التى توضح بجلاء الموقف السياسى الكامن خلـف الموقف العنصـــرى :

والجـنـــاح هـــــذا لـهـــذا	العبيـــــد مـــرق زرزور
ويمســـهم بـــلا شهـــاده	مازال يجيهم شريف غـــدور

وقد انتبه سيل ميلى الى هذه الحقيقة فاشار قائلا : «هذه النبرات القاسية ضد الزنوج ، يجب الا تجعلنا ننسى «الشطرين» الاوليـــن مـــن الرباعية التالية التى يبدو لنا فيها بوضوح انه (المجذوب) ضد الزنوج لانهم غزوا بلده وليس عن موقف عنصرى» (17).

مـــا تعييـــــه كحـــولـــة	العـــبـــد الا كـــان مـذوب
مـــا يســـوى نـــص هولـــه	والحـــر الا كـــان مجمـــوب

ونتيجة لاستيلاء السعديين على السلطة تماما، يحاول طمأنه نفسه، وطمأنة الاخرين ، مفلسفا الصراع حول السلطة والحكم بطريقته الخاصة:

ستدرحب مـــع جميـــع الـدلاع	الدنيـــــا مثلـهـــــا دلاعـــــه
ورمـــانهم ى بسير ما لو عاع	مادا لحقـــوها من طماعــــــة

وهى من جهة اخـــرى ، ليست غير سبب من اسباب النكد والهم :

مـــا يلبسهـــا غير اللى يشطح	الدنيـــا مسهـــــا شراعـــة
ويبكد عليها بعـــد ما يمـــرح	يلبسها ويدوح بهـــا ســـاعة

2) ــ الموقـف مـــن المجتمـــع :

مجتمع المجـــذوب ــ كما سبق ــ كان متجزئا ، مفتتا وثائرا ، كان متأزما . ومن الظواهر الاجتماعية التى تبرز على سطح مجتمع فى حالـــة تأزم ، ظاهرة تأخذ المقام الاول وهى ظاهـــرة التخـــوف من الاخريـــن ، والتقوقع حول الذات نشدانا للسلامة . فتنعدم كل الروابط البشريـــة، من الوطنيـــة الى العائلية، ولا يبقى هناك سوى الفرد ، الفرد وحده ، كقيمة خالدة ومطلقـــة .

هكـــذا نجـــد المجذوب يقـــول :

قلـــت نـمـــانـــع نـــاســـــى	قالـــوا الـنـــار فى دوارك
قلـــت نمـــانـــع راســـــى	قـــالـــوا النـــار نـــاســـك

هذا التسلسل من : الدوار ــ الاهل ــ الذات ، لا يعنى غير الذات فى النهاية ، كقيمة واحـــدة موجـــودة ، واذا كانت هناك امكانية لانقـــاذ غير «الراس» فهى لصالح الروابط الدموية أولا وأخيرا .

وفى نفس الاطار، اطار الذات كملجأ وحيد تصبح «صحة الانسان»

وحدها الضامنة لبقائه حيا ، لكونها تبعده عن الاعتماد على أى فرد آخر :

صحتـــى يـــا صحتـــى — صحتـــى يـــا مـــالـــى
اذا مشـــات لـــى صحتـــى — آتى مـــن حبيـــب بقـــى لى

واذا كان هناك احد يمكن الاعتماد عليه ، والارتباط به ، فليس غير اللـــــه :

ما يبكـــى ليك غير شفـــرك — ومـــا يحك ليك غـــير ظفرك
عنـــد اللـــه مكتـــوب رزقـــك — ونصيبك كل يـــوم يصيبـــك

وكنتيجة حتمية لهذا الوضع ، وضع «الانسان الذئب لاخيه الانسان» يبدو الصمت مرادفا للانعزال ، وكاحتياط ، لاجل السلامة : ليكن الوضع كيفما كان ، وليكن رايك فيه كما تشاء ـــ والذى لن يكون مع على كـــل حال ـــ ، لكن الواجب هو الصمت : الصمت لاجل السلامة :

مهبـــول من يحـــرث القـــول — ف شـــط مالـــح يلوحـــو
مهبـــــول من ياخـــذ القول — ف صـــاحـــب عوض روحـــو

حتى الصديـــق الاقرب ، يجب الا يعلم بشىء ، وذلك لانه فى هـــذا الوقت ، حتى الصداقة اصبحت « بابا يدخل منه الريح » :

صحبـــة اليـــوم على الفضـــا — والقـــلال فيـــهـــا دامـــــو
مـــثل الزاتـــــر واذا بطـــا — التسديـــد يوفـــى عـــامـــــو

الصمت اذن هو المخرج ، وما يأتى الكلام بغير «البلا» ، وابن الحمامة لو لم ينطلق لما عرف الثعبان مكانه فقصده وابتلعه :

الصـــمـــت حكـــمـــة — ومنـــــو تتفـــرق الحكايـــم
لـــو مـــا نطق ولـــد الحميمة — ما يجيـــه ولـــد الحنش هايم

ولا يتعلق الامر بداخل الانسان فقط ، بل حتى بما يمكن أن يشاهده فى / أو يعرفه عن العالـــم الخارجى ، الانكار والصمت :

الصمت الـــذهـــب المسجـــر — والكـــلام يفســـد المسالـــــة
اذا شفتـــــى لا تخبـــــر — واذا سالـــوك قـــــل لا لا

وهذه الجملة التى ستردد فيما بعد : «الانسان ذئب لاخيه الانسان» نجـــدها تتكرر باستمرار لـــدى المجذوب :

ولـــــد بنـــادم لا تربيـــــه — بعـــــد مـــا تربيـــــه نـــادم
ياسائلنـــى علـــى الغـــــول — الغـــــول هـــــو بنـــادم

و :

ياسائلنـــى عـــلـــى بنـــادم — مـــــا خيـــــو بطبيعـــــة
الفـــم يضحـــــك للـــفـــم — والقلـــب فيـــــه الخـــديعـــة

ومن الطبيعـــــى فى مجتمع كهذا أن يفقد الانسان قيمته كانســـان ، وتحل محله (المادة) = المال ، وفى رباعيات المجذوب ترد هذه الحقيقة مصحوبة بمرارة واســـى :

المال يا المال … السيه البنات مالو
اللي ما عندوشي المال … ما يعمل حتى كلبي بحالو
ضربت كفي لكفي … وخممت ف الارض ساعه
صبت قلة الشي ترتني … وتنوض من الجماعة

ولان هذا كله يصبح ثقيل الوطاة، الانعزال، الصمت، الفرد قيمة اولى المال قيمة مطلقة، ولايستطيع الانسان ان يستمر فيه الى مالانهاية، يلوح المجذوب بعد مغاير لهذا اليوم ، يعود فيهم كل شيء الى وضعه القديم غدلابد أن ياتي، وحتى نصل اليه، علينا أن نصبر والا الامل، الا نيأس :

لا تخمم لا تدبر … لا ترفد الهم ديمة
افلك ما هو مسمر … ولا الدنيا مقيمة

و :

.. ليسام تمرض وتبرى … والصبر هوا دواها

و :

اللي يستني خير من اللي يتمنى … واللي يتمنى خير من قاطع الاياس
اللي ف يدك خير من اللي ف جيبك … واللي ف يد الناس ما يبقى لك ساس

وربما كان بث الامل بغد افضل، ايجابيا، ولكنه من جهة أعمق، مفرط في السلبية. فهذا الغد سيأتي دون تدخل من الانسان، دون فعاليته ونشاطه : ما عليه الا بالانتظار ، حتى تهب الريح :

نرقد على الشوك عريان … ونضحك للي جفاني
نصبر لتعوس سيام … حتى يأتي زماني

الصبر والانتظار، حتى تهب الريح :

اذا هي دنيتك مهمومة … وزمانك ما هو معاك مليح
خلي الدرسه في التبن ملمومة … استنى حتى يهب الريح

وبالاضافة الى تعبير المجذوب عن هذا الجانب من زمنه ومجتمعه ، نجده يعبر عن حقيقة بالغة الاهمية، تكشف لنا ان مجتمع المجذوب لم يكن مميزا بـ / ومتجنسا تحت: الانطواء، الصمت، الانتظار، بل كانت هناك صفة اخرى تميزه، لاشك فى انها عمقت من عزلة قطاع واسع من المجتمع، وانطوائه، هذه الصفة هي: «التمايز الاجتماعي» :

المسيط ما درى بالحافي … والزاهي يضحك على الهموم
اللي راقد على القطيفة دافي … والعريان كيف يجيه النوم ؟

من «اللاتجانس» :

قليل المال ديما محقور … ف دنيتو ما يسواشي
زهو الدنيا لاصحاب المال … اللي يمشيو ويعنقرو الشواشي

ويحدد المجذوب موقفه من هذا التمايز، من هذا التناحر الاجتماعي، بالتعاطف مع المسحوق فيه، والذي كان ــ كالعادة أبدا ــ يشكل اغلبية

الشعب المغربي :

بكيتني يا المسكين وشفيني حالك
الزين ما تاخذو والدين ما ينعطى لك

ج) ـ الموقف من المرأة :

والمرأة ، من اية ناحية كانت ، وفكرة استبداد الرجل ـ الناتجة عن ظروف الموقف لا يبتعد ، في التحليل الاخير ، من قصور الموقفين الاولين وتخلفهما موضوعية معينة ـ بدأت تفقد يوما بعد يوم مبرر وجودها ... الخ

اذا كانت وضعية المرأة في مجتمع ما تحدد ـ كما قال انجلز ـ طبيعته ، فان نظرة الى ما يقوله المجذوب ـ كضمير عصره والعصور التالية ـ عن المرأة ، لتؤكد بجلاء هذه الحقيقة ـ

موقف المجذوب من مسألة المرأة واضح ، وهو يجسد بدقة تامة التناقض الموجود في موقف المجتمع الاقطاعي من هذه المسألة :

فالمرأة أدنى قيمة من الرجل ، وهي تابع له ، وهي لا ثقة فيها ، ناقصة العقل ... الخ من المفاهيم التي تنهار ما ان يقاربها مشرط البحث العلمي .

يقول المجذوب مثلا :

تحواس البلاد نزاهة تعرف شعاب وتجوز
حبة النسا سلفة محبة الرجال كنوز

و :

لاف الجبل واد معلوم ولاف الشتا ليل دافي
لاف العدو قلب مرحوم ولاف النسا عهد وافي

و :

سوق النسا سوق مطيار يا الداخلو رد بالك
يوريو لك من الربح قنطار يالداخلو رد بالك

ولان المرأة عار فيجب تزويجها قبل البلوغ حفظا «لماء الوجه» :

بكر لحاجتك تقضيها رصنت ما يقول الفال
بذاك قبل البلوغ عطيها لا تظل في قيل وقال

هذا من جهة : المرأة ـ التابع ، المرأة ـ العار ، اما من جهة المرأة ـ الجسد ، المرة ـ المحبوبة ، فالامر يقفز مباشرة الى النقيض: هي حياة الرجل ، وسر وجوده ، وبوجودها وحده يستطيع مواجهة الحياة:

حب النسا مسك تفاح مشموم بين الطواقي
من حبوه يموت مرتاح ومن كرهوه يموت شقي

و :

يا البنات يالجائزات بالله ثقلو رجليكم
اذا كنتو البحور انا بابور ليكم
ياصاحبي صيح ونصيح ونعمرو برج خالي

عندي كلام الرجال ريح في ريح   وغـزالي هو راس مـالي

ومن الملاحظ أن رباعيات هذا الشق الثاني ، تكاد ترد مباشرة على رباعيات الشق الاول : «مثلا : محبة النسا سلفة = محبة النسا مسك تفاح » . وان المرء ليستغرب من ان هذا الفهم لوضعية المراة رغم تناقضه الواضح مع بعضه ، يتمتع باتساق داخلي شديد مع نفسه .

د) ــ الموقـف مـن الـذات :

يكاد موقف المجذوب من ذاته ، يكثف لنا كل عصره ، باضطرابه وتخلخلـه وعـدم استقراره .

اذ ها هو ذا من جهة يتحسر على زمن مضى ، كان فيه عزيزا ،ويتألم مـن فاتـه فى زمـن المعـاش :

واذا اعتبرنا بأن ما تقوله هذه الرباعيـة يعبر عن واقع المجذوب نفسه حقـا ، كان عاليا وسقط فان التبرير موجود فى عصره نفسـه : بالاضافة الى الاضطراب العام ، نجد موقف المجذوب من الصراع بـين الوطاسيين والسعديين ، والذى كان الى جانب الاولين ــ كمـا سبـق ذكره ــ ، والذى اكسبه موقعا اجتماعيا ممتازا فى عهدهم ، من دون شك فقده عند استيلاء الاخرين على الحكـم :

بمرارة هذا الفقدان وهذا السقـوط ، يقول المجذوب :

يا محنتـي عـدت خمـاس   والتبـن عمـى عيـونـي
خمسـت علـى عـرة الناس   وقـت الماكلة يحـوزونـي

ويقـول ثانيـة :

بـلـغ السـلام لـثونـة   قوللها راني خماس وشابع برد ليالى
ربـعـة لمـول الجوجـة   والخـامـس عـاد ديالـى

وربما كان هذا التعبير عن «السقوط» ، يتعدى ذات المجذوب ، الى دولة الوطاسيين ، التى كانت عالية يوما ما ، ثم هوت :

يـا ذ الزمـان يـا الغـدار   يا كاسرنـى مـن ذراعـى
طيـحت مـن كـان سلطان   وركبـت مـن كـان راعـى

وهاهو ذا من جهة أخرى ــ يحس بتفرد من نوع خاص ، أن صح التعبير ، تفرد من ثقل عليه وطأة الوضع فى البلاد، تفرد من يفكر ويدرك ويعرف كل ما سيأتى ، أمام جهل ولا مبالاة كل الاخرين :

تسـعـة وتسعـيـين دوار   ف راســى مقيمـة
السارح مـا يظلـم السارح   ولا تعطـش ليـهم بهيمـة

ويعبر هذا الاحساس بالتفرد مرة آخرى عن نفسه فى صرخة الـم وحزن تصعد من أعماق الذات :

يا ويـح مـن طاح ف بيـر   وصعـب عـنـو طلـوعـو
فـرفـر مـا صـاب جنحين   يبكـى وينشفـو دمـوعـو

الوضع ذاك ، اذن ، بئر ، والمجذوب «يفرفر» ، لا يجد «جنحين»، فيبكي : لقد قدر عليه أن يكون هنا ، لا فى مكان آخر ، لا شىء بيده .

لكن مقابل هذا التعاطف الوجدانى مع الساقط فى البئر ، نجد سخطا عارما ، وثورة رفض لكل هذا العالم ، رفضا لا يغير ، ولكنه ينسحب من فوق الخشبة ، ويترك كل شىء على حاله (هل نتذكر هنا مثل النعامة)؟:

بلاد ارى و ارى والحفا والحلفة
بنيف هذا المجذوب فيها لازاد خلفة

لكنه لا يغادرها ، ويبقى ، واقفا أمام الناس ، كما يعرفونه أبدا ، لكن محطما تماما من الداخل :

يا حمام يعطيك ريبيه يااللي مبني على مهد نارك
من برا ما بان دخان وف الداخل انحرقو حجارك

الحسرة ، اذن ، على الزمن الذى مضى ، والاحساس بالتفرد ، التألم ، الرفض ، ثم الانهيار الداخلى . هذه هى السمات البارزة لموقف المجذوب من ذاته . والتى ان كانت تقترب بنا من عصره فهى تقترب بنا أيضا من المجذوب ، وتساعدنا على فهم مكونات ابداعه ، وعلى ادراك سر المرارة ذاك الذى نلمسه فى جل رباعياته .

(عبد الرحمان المجذوب ـ احمد بن عروس) ؟

حسب الروايه المصرية فان ابن عروس «ولد فى قرية صغيرة بأقصى مديرية قنا فى سنة 1780 ، حين كانت مصر فى أواخر حكم المماليك (الذى كان كله قسوة وغلظة وظلما) ، وكانت الفوضا والفساد يعمان (الذى كان كله قسوة وغلظة وظلما) ، وكانت الفوضى والفساد يعمان البلاد ، فلم يكد ابن عروس يشب عملاقا مفتول الساعد حتى طغى وتكبر واصبح مجرما مرهوبا ولصا خطيرا ترأس عصابة من أخطر اللصوص (...) فلم يكن ابن عروس يخشى حكومة ذات بأس ، بل كان الامر على العكس، فان حكومة المماليك الضعيفة عندما ترامت اليها انباؤه ، هلعت من خشيته، فزادت شوكته قوة ، وزاد سطوة وجبروتا .. فلم يكن منه الا أن ألف جيشا كبيرا من أعوانه ، واقام لنفسه دولة مستقلة دستورها الجريمة ، وقانونها الارهاب » (18).

وحسب الروايه المصرية أيضا ، فان ابن عروس « ظل على هذه الحال حتى أشرف على سن الستين ، فأدركته فجأة نفحة من الهداية والتعقل ، وبدأ يندم على ما ارتكب من جرائم وآثام .. وأخذ قلبه يتفطر من خشية لقاء الله على هذه الحال من الاجرام والفجور .. وصح ندمه وتوبته ، فاعتزل الناس الى خلوة نائية ، عكف فيها على صلاته ودموعه يسأل الله ان يقبل توبته ويغفر له» الى أن «خرج من الخلوة «مجذوبا» (!) يلبس ثوبا من الخيش .. وراح يضرب فى أرض الله منتجعا

من بلد الى باد ، داعيا الى طريق الهدى والرشاد .. منشدا دعوته فى منظومات شعبية تطرب لها نفوس الناس (....) وظل هكذا حتى توفى عن ثمانين عاما».

والى هنا يبدو ان الحكاية عادية جدا ، ولا وجه للغرابة فيها والحقيقة ان الغرابة ليست فى الحكاية ، بل فى «منظومات» ابن عروس نفسها ، عند ما يقول مثلا :

كيد النسا يشبه الكى ـــ من مكرهم عدت هارب
يتحزموا بالحنش حى ـــ ويتعصبوا بالعقارب

فما أن ننتهى من قراءة هذه «المنظومة» ، حتى نمتلىء دهشة واستغرابا فهذه المنظومة ــ الرباعية ــ ، أقرب ما تكون الى اللهجة الدارجة المغربية عنها الى اللهجة الدارجة المصرية ، وهذا واضح من كلماتها ومن تركيبها .

وهى ــ وهذا الاهم ــ ليست لابن عروس بل لعبد الرحمان المجذوب ــ مع بعض التعديل ــ ، يقول المجذوب :

بهت النسا بهتين ـــ من بهتهم جيت هارب
يتحزموا بالحنش حى ـــ ويتخللوا بالعقارب

وكلما تقدمنا فى قراءة رباعيات ابن عروس ، كلما زادت دهشتنا واستغرابنا أكثر فاكثر .

يقول ابن عروس :

يا قلب لا كويك بالنار ـــ وان كنت عاشق لا زيدك
يا قلب حملتنى العار ـــ فى حب من لا يريدك

ويقول المجذوب :

يا قلب نكويك بالنار ـــ واذا بريت نزيدك
يا قلب خلفت لى العار ـــ وتريد من لا يريدك

يقول ابن عروس :

اللى على الخير هنيه ـــ وبشره بالغنيمة
واللى على الشر عزيه ـــ حياته ديما اليمة

ويقول عبد الرحمان المجذوب :

فاعل الخير هنيه ـــ بالفرح والشكر ديمة
وفاعل الشر خليه ـــ فلعلو يرجع لو غريمه

ويلاحظ أن رباعيات ابن عروس ليست هى فقط رباعيات المجذوب ، بل تتعداها لتشمل رباعيات زجال مغربى قديم آخر ــ تنسب ازجاله عادة الى المجذوب ــ ، هو الشيخ محمد الشرقى (+ 1602/ 1010) (19) . فيقول ابن عروس :

لابد من يوم معلوم ـــ ترتد فيه المظالم

ابيض على كل مظلوم | اسود على كل ظالم

ويقول الشيخ محمد الشرقي :

لا بد من يوم معلوم | ترتد فيه المظالم
ابيض على كل مظلوم | اسود على كل ظالم

انه عالم غريب بالفعل هذا الذي ينفتح امام اعيننا ، وتبدأ التساؤلات ضرورة التصدي لهذا التسيب ، واعادة احيائه ولو بالبحث او المناقشة ، المتعددة تطرح نفسها عليك بكل قوة والحاح .

• هل عبد الرحمان المجذوب هو نفسه ابن عروس ؟
• كيف حدث ان الشعب المصري يتداول رباعيات باللهجة الدارجة المغربية ، دون ان يفطن الى مصدرها ، وفوق ذلك ، يعتبرها ابداعا لاحد ابطاله ؟
• كيف حدث أن انتقلت هذه الرباعيات الى مصر ؟

واسئلة أخرى متنوعة ومتعددة ، تخرج بنا الاجابة عليها من المجال المحدود لهذا البحث الى مجال اخر اكثر عمقا واتساعا .

وربما كنا نستطيع تلمس بعض جوانب المسالة ، اذا تذكرنا من جهة حقيقة ان رباعيات المجذوب ليست كلها له ، وانها في عدد مهم منها ، ابداع شعبي جماعي ، واذا ما حاولنا ، من جهة اخرى ، عقد مقارنة بسيطة بين الرجلين .

فالمجذوب ــ بحكمه ــ كان له موقف معين من الوضع الذي عاصره ، وابن عروس ــ كما تروي الحكاية ــ كان له موقف معين أيضا من حكم بالتالي الا يمكن القول بان الشعب يكرم من يعتبرهم حكماءه وابطاله بطريقته الخاصة تلك ، فينسب اليهم كل ما يزيدهم كمالا على كمال ؟ سواء اكان هؤلاء الابطال واقعيين ام خياليين .

والحال ان المهم بالنسبة لنا هنا ، هو ظهور الرباعيات ، واستمرار تاثيرها ، وبالنسبة لرباعيات (ابن عروس ــ المجذوب) ، يمكن القول بان انتشارها في اوساط الشعب المصري يكمن سره في الظروف الاجتماعية الخاصة التي عرفتها وتعرفها مصر ، كما عرفها ويعرفها المغرب ، وكما عرفها ويعرفها العالم العربي ككل .

※ خلاصات :

من خلال هذا يتبين أن الرباعيات كانت تعبر عن ظروف معينة ، بالتالي جاء سلب اغلبها وقصوره مرتبطا بمحدودية هذه الظروف نفسها ، يتجلى هذا ــ مثلا ــ في مفاهيم : «الشريف» ، «الشلح والعبد» ، « الانطواء على الذات » ، «الصمت» ، «الصبر» ، «المال قيمة مطلقة» ، «النساء ناقصات العقل» ،... الخ ، هذه المفاهيم التي نعرف اليوم بوضوح مدى رجعيتها وتخلفها : فالناس كلهم سواسية ، لا يتميز بعضهم عن

يحضر بشيء ما ؟ وعلى الاخص بالنسب . والانطواء ، العزلة والصمت ، ليست
سوى «حلول» فرديه خاطئه ، بينما الحل الصحيح هو الحل الجماعى ،
المنظم ، الواعى والمسؤول ، والذى يعمل على هدى قوانين المجتمــع
الموضوعية ، والنساء ليس سمة مطلقه ، بل الانسان ، ولا فرق بين الرجل
والمرأة ناحيه كانت ، ومحره استبداد الرجل — الناجمه عن ظروف موضوعيه
[illegible] تفقد يوما بعد يوم مبرر وجودها ... الخ .
[illegible] اكثر تركيزا : لقد كانت مواقف جل الرباعيات مــن المجتمع
والمرأة — بصورة خاصة — مواقف متخلفة ، سالبة ، لم يعد لها مكان
في مجتمعنا الحاضر ، لا تساعد الا على الجذب الى الوراء ، بالتالى تطرح
المسألة التى ناقشناها بعض الشيء فى البدايه نفسها مرة اخرى : مــا
ضرورة التصدى لهذا السلب ، واعاده المسالة اقشطقه

اولا : ومن الممكن تركيز الاجابة على هذا التساؤل فى انقط الثلاث
من المعلوم ان الفن — كشكل من اشكال الوعى الاجتماعى — يضم
جوانب ثلاثه متمايزة بعضها على بعض :

+ جانب معرفى + جانب ايديولوجى + جانب جمالى .

والرباعيات كشكل فنى لا تخرج عن هذا التحديد .

وعندما نقول بأن هذه الرباعيه سالبه ، فنحن نعنى ان جانبيهــا :
المعرفى ، والايديولوجى خاصة متخلفــان .

فيما يتعلق بالرباعيات الواردة اعــلاه ، لابد من توضيح انها ليست
«عينة» لكل رباعيات المجذوب . فهناك من جهة — استنادا الى معيار الجانبين

الجانبين المعرفى والايديولوجى — رباعيات موجبة ، وضرورة وجودها — كنقيض للرباعيات السالبة — تفرضها طبيعة المجتمع نفسه ، المضطربة والمتناقضة هناك كمثال ، الرباعية الشهيره ، والتى تكشف لنا الى اى مدى تقدم اسلافنا — على الصعيد الفنى — فى فهمهم للعالم المحيط بهم ، وفى تعبيــرهم عنــه .

تقــول الرباعيــة :

الخبــــز يــــا الخبــــز والخبــز هـــو الافــــادة
لـــو مـــا كـــان الخـــبــز مـــا يكـــون لا دين ولا عبادة

ومن جهة اخرى ، هنا رباعيات لا يمكن ، اعتمادا على المعيــــار المذكور ، وصفها بالسلب ، وذلك لضعف الجانب الايديولوجى فيها ضعفا تاما ، بشكل يجعل الجانبين المعرفى والجمالى فيها ، مالكين لحرية التحرك خارج عصرهما ومكانهما ، ويتجلى هذا فى الرباعيات ذات الطابع الوجدانى بصورة خاصــــة .

مـــثـــلا :

قلبــى جا بـــين المعلم والـــزبرة والحـــداد مـــا يشفـــق عليـــه

يسرنك لو اضربة على الضربة ... واذا برد يزيد النار عليه

و :

بيت

محبة بنت الرضى ... اللى حبها ملكاتو

ما خطات حتى واحد ... وكل واحد كيف جاتو

و :

بيت

نوصيكم يا بنات ... لا تاخذو البحرى

يرمى اقلوع ف البحر ... ويخلى الدموع تجرى

2 — من الملاحظ أن رباعيات المجذوب ،ذات التأثير السلبى المذكور لازالت تمارس تأثيرا حادا على مجتمعنا الحالى ، مما يجعل دراستها، حتى وان كانت سالبة، والكشف عن الاسباب التى انتجتها تشكل مدخلا ضروريا لفهم عوامل استمرارها ، والعمل من ثم ، على تغيير وخلق جديدين نوعيا، ومرتكزين على أسس ثابتة .

ورغم أن هذه النقطة تثير سؤال استغراب فى البداية : هل عصرنا هذا يشبه عصر المجذوب ، حتى تستمر رباعياته (القاصرة معرفيا والمختلفة اديولوجيا) فى ممارسة تأثيرها ؟ فان الاجابة واضحة وضوح الشمس .

فبصرف النظر عن الاختلافات الظاهرة بين المجتمع هذا والمجتمع ذاك ، لازال الجوهر هو هو ، لم يتبدل ولم يتغير ، لازال هناك تمايز اجتماعى ، ولازال هناك تناحر اجتماعى ، والفئات الاجتماعية التى كان بمستطاعها فى أوائل هذا القرن — أن تخلق تغييرا اجتماعيا يساعد على « اقبار » المفاهيم والهياكل المتخلفة لم تتم بشكل طبيعى ، بل بشكل قسرى، بمساعدة الاستعمار ، مما جعلها — عوض ان تثور على الماضى — تدمجه فى بنيتها ، وتتحالف مع ممثليه : الفئات الاجتماعية المتخلفة السابقة عليها ، وكان النتاج الطبيعى لهذا التحالف على الصعيد الفكرى، استمرار نمط التفكير القديم ، المتخلف — لا معرفيا ولا ايديولوجيا — .

ثالثا — من الملاحظ أن الرباعيات ، وكما ورد فى البداية أيضا، شكل متداول بين أوسع الفئات الشعبية ، وأدناها فى السلم الاجتماعى ، بالتالى ، وبالاضافة الى ما سبق ، ترد أهمية دراستها كشكل ، للاستفادة منه ، وتطويره ، وعلى الاخص فى وضعية بلادنا التى لم تعرف قط زجالا حديثا أو معاصرا فى مستوى بيرم التونسى او احمد نجم ، زجالا استطاعت ازجاله أن تنزل الى أدنى فئات الشعب، حاملة اليها فكرا جديدا ، ودافعة اياها الى التحرك بدل الخنوع والانطواء على الذات .

وبعد ، هذه محاولة جد متواضعة فى الطريق الطويل جدا ، طريق البحث فى الادب الشعبى المغربى والتراث الشعبى المغربى .

واذا كانت لم تحط بالموضوع احاطة تامة وشاملة ، فربما شفعت

لها الاسئلة التى طرحتها حول المجذوب ، وحول جانب من الادب الشعبى المغربى، والتى لا زالت بحاجة الى بحث ونقاش ، واعادة بحث وتعميق نقـــاش .

مصطفى الادريـــسى
الدار البيضـاء ، يوليوز 1974

** هـــــوامـــــش :**

(1) د . عباس الجرارى، **الزجل فى المغرب** : القصيدة . مكتبة الطالب الرباط ، مارس 1970 (ص : 3)

(2) د . ع. الجرارى ، **الثقافة فى معركة التغيير** . دار النشر المغربية، البيضاء ، غشت 1972 (ص : 544) .

(3) (بدون ابتعاد والتزاما بالمغــرب ، وبمبحث المجذوب ، نذكر كمثال كتاب : « **النبوغ المغربى فى الادب العربى** » ، الذى يتحدث فيه عبد الله كنون عن : اليسيثنى ، الفقيه المتكلم النظار ، والهبطى ، العالم الناصح المخاص ، وعبدالعزيز الفشتالى ، الوزير صاحب القلم الاعلى ، والنابغة الهوازلى ، شاعر الدولة الرسمى (!!) . الخ .. ويتجــاهل تماما وجــود شخص اسمه : عبد الرحمان المجذوب ، ـــ نفس المصدر ، الجزء الاول، (ص ص : 246 — 266).

(4) سيل ميلى وبخارى خليفـــة ، **رباعيـــات المجذوب الساخــر.** ميزوناف ولاروز باريس ، 1966 (ص 12) . (تجدر الاشــارة الى أنه قد اعتمدنا على هذا المرجع بشكل خاص فيما يتعلق بالنصوص وبالمعلومات التاريخية . ورغم أهمية هذا الكتاب فانه يسقط فى عدد مـــن الاخطـــاء ، الناتجة عن المنهج المتبع فيه « مثلا : اعتبار الرباعيـــات راسما لحيـــاة المجذوب ، منذ ولادته حتى موته » ، او الناتجة عن اللهجـــة الدارجـــة المغربية « مثلا : جوجة و (المحراث) يترجمهـــا بزوجـــة Epouse ومن حكمة للمجذوب عن حارث الدوم ، يستنتج أن المجذوب كان يشتغل بفتل الدوم ، ويقيم عليها تحليلاته التالية) :

(5) ج. سيل ميلى ، المصدر المذكور ، الفصل الثانى (ص : 449 وما بعدها) .

(6) عبد الله العروى . **تاريخ المغــرب** . ماسبيرو ، باريس 1970 (ص : 211) .

(7) الشيخ ابو العباس الناصـــرى ، **كتاب الاستقصا لاخبار المغرب الاقصى** ، دار الكتاب ، البيضاء ، 1955 ، الجزء الرابـــع ، (ص : 85).

(8) عبد الله العروى ، المصدر المذكور ، (ص : 392).

(9) د. طيب تيزينـــى ، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر**

الوسيط ، دار دمشق ، دمشق ، 1971 ، (ص : 392) .

(10) د. تيزيني ، المصدر المذكور ، (ص : 392).

(11) العروى ، المصدر المذكور ، (ص : 216).

(12) الناصرى ، المصدر السابق ، (ص : 110).

(13) العروى المصدر المذكور ، (ص : 216 و 221) .

(14) ك. ماركس - ف. انجلز ، **فى الاستعمار** ، (مقتطفات) ، ترجمة: د. فؤاد أيوب دار دمشق ، دمشق (وبدون تاريخ) ، (ص : 181) .

(15) العروى م. س. (ص : 223).

(16) العروى م. س. (ص : 224)

(17) سيل ميلى ، م. س. ، (ص : 56).

(18) تم الاعتماد فى كل المعلومات الواردة حول ابن عروس على الكتابين :

ــ حيرم الغمراوى ، أدب الشعب ، سلسلة كتب الجميع ، جريدة المصرى ، القاهرة ، 1951 (ص : 71 ــ 78) .

ــ أبو بثينة ، الزجل العربي ، كتاب الهلال ، عدد: 270 ، دار الهلال ، القاهرة ، 1973 (ص 49 ــ 56) .

(19) د. عباس الجرارى ، الزجل .... ، (ص : 82)

نبض الشوق والحزن

[illegible]

[illegible]

من زاوية البحث عن المواقف الفكرية في ديوان « الحب مهزلة القرون »

عبد القادر الشاوي

1 ــ تبدأ قصيدة « همسة » من ديوان الحب مهزلة القرون (1) بتسجيل بعض المواقف الفكرية انطلاقا من فهم عنبية محمد الحمرى ، لشعر نزار قباني كما يلي :

ا) ان نزار يمتع الناس بالكلمات .

ب) باللذات والقبلات .

ج) نزار أنفق عمره في الغرام مراهقا .

د) يسود آلاف الصفحات .

هـ) يردد الازمات .

من المفيد بدءا ، في محاولة لاستشراف ابعاد التجربة الشعرية عند الحمرى ، الاشارة الى المفهوم الذي يعطيه نزار لدور الشعر . نزار « أن يكون الانسان شاعرا في الوطن العربي ليس معجزة ، بل المعجزة ألا يكون » (2) .. الجاحظ (الشعر فضيلة العرب) . نفس الموقف الذي ابدعه الجاحظ من منطلقات واقع مغاير تماما ، بحكم التطور ، يسقط نزار اطلاقية اخرى تؤكد ذات الجاحظ وفكره . الشعر المعجزة ، الشعر الفضيلة وانعدام كينونة الشعر بالنسبة للمواطن العربي « المبدع » هو المعجزة في اجلى صورها . يلتقط نزار بكل حذاقة مقومات الفكر الخرافي الذي قولبه الجاحظ اعتمادا على تجربة واقع عصره ، ليجعل منه فكرا قائما خارج التطور ، فكرا يشكل ولا يشكل أي ذلك الفكر الذي يبدع الفرد ، دون أن يكون الفرد هو الذي يبدع الفكر ويطوره ويدفعه الى الامام ، تحقيقا للنتيجة التي يود ان يصل اليها نزار في الاخير ، بفضل الوظيفة الابداعية عن مجمل الواقع الذي يشكل الفرد .

ايضا الشعر عند نزار هو الرقص ، هو الرقص باللغة ، والشعراء يؤدون رقصة متوحشة ، لان الشعر مزروع في الشاعر ، الشعر حصان جميل الصهيل ، كل واحد يركبه على طريقته الخاصة ، الشعر اذن سائل

شديد التبخر والتمدد . فأين الحقيقة الشعرية ؟ . نزار بكل بساطة وسذاجة يجيب لا شيء . ويكون عنبية محقا فيما ذهب اليه من خلال قصيدة «همسة» من أن نزار (لا يرى مليون قلب غام بالعبرات ـــ والاخرين مشردين على الثرى آمالهم تنساب فى الفلوات) (ص 62 ، الديوان) .

2 ـــ كيف يفهم الحمرى دور الشعر فى سنة 1968 ؟

فى معرض الرد على نزار ، يرمى الشاعر فقط ببعض المواقف ، لا تشكل رأيا تاما ، ولكنها مع ذلك هى الدليل الان فى فهم ما يقصده عنبية : (كل القصائد فى الغرام هزيلة ـــ والشعر كان لاكدح الطبقات) (ص 64).

مبدئيا ، أطرح التساؤل الاولى ، هل استطاع الحمرى أن يخضع مجمل رؤياه الشعرية فى الديوان ، لروح هذا البيت الشعرى الرائع ؟ وايضا التساؤل الجزئى : ما المقصود بقصائد الغرام ؟

عن السؤال الاول ، من يقرأ الان ديوان « الحب مهزلة القرون » لا بد وان يخرج بالملاحظات الاتية :

+ **الملاحظة الاولى** ان الشاعر الحمرى ينحاز فى الجزء الاول من الديوان ، الى جهة التعريفات الخرافية التى اسقطها نزار على دور الشعر وهدفه ، فالشعر ـــ المعجزة الذى لوح به قبانى هو ذاته الافتراض الذى أقماته المؤسسات الاقطاعية والبورجوازية السائدة فى العالم العربى ، للتدليل على صحة (الاحداث التى تمطرها السماء) (3) . اى أن التعامل الشعرى مع الوقائع الموضوعية المحددة يتم وفق معطيات ذاتية آسرة ، يتغلب فيها عنصر الشعور الحسى على عنصر الوعى . ومتى كان الشعور الحسى هو الموجه ، اى هو الذى يقود الى « الحقيقة » ـــ دون أن تكون موضوعية ـــ يكون من المفروض ، ولا اقول من الطبيعى ، أن تكون للرؤية التى يهتدى بها الشاعر فى معرفة « كل شيء » ، هى رؤية الذات فى تعرفها على الواقع القائم خارجها . الوعى لا يكون الا تعاملا موضوعيا مع الواقع الملموس . عنبية فى قصائد (رؤيا ـــ حلم ـــ لو تعلمين ـــ بعد أيام ـــ انتظار ...) ، ينحاز بشعور حاد ومتوقد الى جانب المرأة الخرافية النزارية مع فارق واحد ، فهى عند نزار للامتاع الذاتى ، وهى عند الحمرى التى تعذب .

+ **الملاحظة الثانية** : ان الشاعر الحمرى من حيث يقف موقفا عدائيا لفظا من النتاج النزارى شعرا ، يعمد بالمقابل الى النهل من قاموسه الشعرى ، دون أن يكون ذلك موقفا فكريا يؤدى الى تمثل تجربته كاملة . ان هذا القاموس ـــ المرأة الخرافية ، الذى تعارف عليه القراء فى شعر نزار على امتداد فترة طويلة ، تظهر بعض مفرداته واضحة تماما ، عند ما يتعامل عنبية مع المرأة والحب . يبقى المقصود بالضبط أن الشاعر عند ما يجند كامل شعوره لكى يتخذ موقفا مبدئيا من المفهوم الشعرى النزارى ، يقصر

من البعد الحدود فى تجاوز ذات المفهوم ، ومن ثم يسقط فى لسوك بعض المفردات ــ وان كانت فى معناها تؤدى غرضا قائما بذاتــه ــ الا انهــا المفردات التى استعملها نزار أو أى شاعر آخر . اننا هاهنا بطبيعة الحال امام الموقف الذى ينقض ذاته « ببراءة » الشعراء (عند ما يتعاملون مــع موضوعات تكون ذات ارتباط بعواطفهم) ، وينقضه لانــه لا يقــوى على تجاوزه . حقيقة ان تجربة الحمرى تقف أمامنا شاهدا على « طراوتها » أى انها التجربة الابتدائية التى خبرها الشاعر فى موضوعات لها علاقة وثيقــة بتجربته فى الحياة الاجتماعية ، الا انها التجربة التى كثيرا ما يفلح فى فلسفتها ويثقفو البورجوازية الصغيرة (4) (انظر النص رقم 1 فى آخر البحث) .

+ **الملاحظة الثــالثــة** : يلتقى الشاعر الحمرى مع نزار قبانــى فى طرح جملة من الموضوعات المتعارف عليها فى (قصائد الغرام) . ولهذه الموضوعات علاقة مباشرة بالمرأة والحب واللقاء الاول والعينين والحزن ، اى جملة الموضوعات التى يستهلكها الشعراء فى طور حداثتهم الفنيةوالادبية (ان هذا الطور المعبر عنه هنا ليس قانونا مطلقا يمر به جميع الشعراء) تحت واقع شرطين : الاول ، الواقع الاجتماعى خلق من الحمرى الشاعــر الذى يريد المرأة كذات اخرى ، ويريدها فقط ، وخلق من نزار الشاعر الذى وجد المرأة ، وايضا خبر عالم المرأة ، ومن ثم فتت اعضاءها الى جزئيــات صغيرة ، وجد احساسه فيها لذة والما . الثانى ، مستوى الوعى الطبقى ، وهو نفسه حدد رؤيا الشاعرين تجاه المرأة ، وبه كان تعامل نزار مع المرأة تعاملا بورجوازيا صرفا وبدون تحفظ (يقول نزار انه أراد بذلك ان يصدم الوجدان العربى التقليدى ، وينسى ان البورجوازية تنسف كل الصــلات العائلية) . وبه ايضا كان تعامل الحمرى مع المرأة تعاملا بورجوازيا صغيرا، الا أن طابعه العام هو التحفظ والعفاف والتسليم بقوة الاقــدار فى توفير الحظوظ لمن تشاء وبما تشاء (5) (النص رقم 2) .

3 ــ من ضمن هذه الملاحظات اذن يمكن الان الاجابة عن السؤال الجزئى الذى طرحته من قبل بخصوص ما المقصود بقصائد الغرام ؟ ان هذا التعبير ذاته ، العام ، يفضح الى أى حد استطاع الحمرى أن يلتزم بموقفه المبدئى من شعر نزار ، والواقع انه لا يلتزم به ، لانه يسقط مــن حيث يقسم الشعر الى غرام ولا غرام فى ذات المفاهيم المتعارف عليها فى الشعر العربى . حقيقة أن نزار ذوب « الغرام » فى شؤونه الصغيرة والكبيرة ولكن أيضا من منطلق اعتبار ان هناك « ذلك » الفرق بين الرجــل والمــرأة ، وهو نفس المنطلق الذى تحكم فى تجربة الحمرى على امتداد (الحب مهزلة القرون) . ان المقصود بقصائد الغرام بكل تحديد ــ ودائما مــن خــلال فهم الحمرى ــ ذلك النوع المرتبط بالعاطفة الانسانيــة ، اى بالجــانب الذاتى من حياة الشاعر ، ان كل ما يتم فى عالمه الداخلى هو بطريقة أو

بأخرى من صنعه ويكشف عن حاله ، وقصائد الغرام هى لسان الحال ، اى لسان مجموع الرغبات الذاتية التى يكنها الشاعر تجاه موصوف آخر « المرأة » . ان الحمرى عند ما وضع نزار من ضمن شعراء الغرام ، بالطبع صنع لنفسه كادرا خارجهم ، كما لو أنه أراد أن يقول : اننى لست شاعر الغرام . وبطبيعة الحال سيقف القارىء فى عالم تجربته على نفس المقومات التى تحكمت فى شعراء الغرام وفرضت عليهم مواقف مختلفة ومتباينة ، بحكم اختلاف وتباين مستوياتهم ونظرتهم الى الحياة ووضعهم الطبقى ووعيهم بالتالى ، وتكون الخلاصات : هذه التناقضات الواضحة التى طبعت موقف الحمرى تجاه شعر نزار برمته ، وبالتحديد ذلك التناقض بين موقف ذاتى وحالة موضوعية قائمة ، الموقف الذاتى فى تمثل التجربة العاطفية بكل أبعادها ، والحالة الموضوعية فى العدول عن التجربة العاطفية والالتزام بالواقع المرير ، أى الالتزام بنقيض الشعور البورجوازى الصغير ، نظرا وممارسة .

4 — من هنا فقط يمكن أن نخلص الى تحديد فهم الحمرى لدور الشعر فى 1968 ، هذه السنة بالضبط لاعتبارين اثنين :

ا) هى الفترة التى صدر فيها الديوان ، رغم انها لا تعنى بأى حال الفترة الناضجة فى تجربة الشاعر ، انها فقط الفترة الابتدائية التى تمرن فيها على أداء اللغة والتعبير عن الاحساسيات العاطفية ، والتقاط بعض القضايا الاجتماعية دون أن يمتلك رؤية واضحة حيالها ، انه بمثابة الشاعر الذى يبحث عن كل شىء ولا يمتلك اى شىء .

ب) هذه السنة ايضا تعكس بوضوح جملة من التطورات الموضوعية فى الساحة الوطنية (بداية نهوض الحركة الجماهرية اضرابات عمالية واسعة انتفاضات فلاحية ...) عربيا ، هزيمة يونيو 1967 وما تلاها من احداث جسدت بالملموس هزيمة مجموع التكوين الطبقى البورجوازى الصغير للانظمة الوطنية فى العالم العربى ، وسقوط برامجها السياسية والعسكرية ، انها البداية الفعلية للمقاومة الفلسطينية ...

وبالتحديد فى عملية البحث الجدى عن المفهوم الشعرى عند الحمرى فى هذه الفترة بالضبط ، دون الوعى بهذين الاعتبارين ، سيكون بالفعل ، ضربا من البحث عن مجهول . الا أن هذه العملية ذاتها ستكون ناقصة ما لم نفترض ان الديوان (من حيث الفترة الزمنية) وبالنسبة للواقع الموضوعى فى بلادنا يأتى سابقا لبعض التطورات السياسية التى تبلورت عمليا فى 1968 . ان الاقرار بهذا لا يعنى على وجه الاطلاق تنحية وعى الشاعر من مجمل التطورات التى شهدتها الساحة الوطنية — العربية .. ولكنه يعنى بكل بساطة وجود الشاعر خارج هذه الساحة وممتلكا لوعيه التام ، ولكن لفائدة الموضوعات التى اختارها كمستويات للتعبير فى ديوانه (الحب مهزلة القرون)

فى نفس الموضوعات التى يربطها خيط الاهتمامات الذاتية من الحب فى اجلى صوره الى الواقع فى بعض جزئياته .

5 — ان الحمرى عند ما حاول كما سبق ان اشرت ، من قبل ، ان يتخذ موقفا مضادا لنزار ، حدد مواقفه الفكرية شعرا على النحو الاتى :

الموقف الاول : ان الشعر ليس لذاته او لذات الشاعر ، بل لذاته ممزوجة بذوات الاخرين (ص 62) .

الموقف الثانى : ان الشعر يجب ان يوظف لصالح الجياع « والاخرين المشردين » « ولمليون قلب غام بالعبرات » .

الموقف الثالث : كل القصائد فى الغرام هزيلة — والشعر كان لاكدح الطبقات

ان كل هذه المواقف تبدو متقاربة فى تحديدها لدور الشعر وهدفه ولكن بشكل عام . اى من زاوية اخضاع العملية الابداعية لصالح عملية التطور داخل المجتمع ان التطور داخل المجتمع يعنى عمليا الاقرار بدور الصراع الطبقى رغم أن عنيبة الحمرى لا يفهم ذلك عند ما يتكلم مثلا فى (حديث عن المعركة) عن فلسطين ، او (الاكواخ) فى (الخبر الاول) (ص 78). ورغم تقارب هذه المواقف الا انها تعطى انطباعا واضحا عن الفهم المتطور — بالنسبة للواقع الذى عاشه الشاعر — لدور الشعر فى مجتمع مختلف اقتصاديا واجتماعيا ... الا أن الصيغة العامة ، غير المحددة التى تميز فهم الحمرى لدور الشعر ، تعكس بوضوح الموقف الذى يتراوح فيه بين الانحياز الفعلى جهة نشدان التطور ، وبين الانفراد بذاته لفترة اشباع نهمها العاطفى ، وتعكس أيضا التذبذب الذى يطبع مواقف المثقفين كفئة خاصة غير متجانسة ، ترفض ضمن ما نرفض النظام والتنظيم . ومع ان هذه السلبيات يمكن اعتبارها بداية تحول جدى فى حياة الشاعر ، يبقى ذلك التساؤل معلقا عن كيفية تجلى هذا التطور فى حياته ، وبصفة خاصة فى انتاجه الشعرى كموقف مبدئى وان كان لفظيا .

6 — ازاء تحديد مفهوم واضح لدور الشعر ، ينشطر الديوان على نفسه فى محاولة لتاكيد اتجاهين :

الاتجاه الاول — الاهتمام الكبير بالذات ، اى الاهتمام بما يربطها بعواطفه المفقودة ، او التى تبدو صعبة المنال .

الاتجاه الثانى — الاهتمام الصغير بالواقع ، اى الاهتمام بما يجعل الشاعر حاضرا ولو حضورا شكليا (على اعتبار انه تحت تاثير استلاب ذاتى) فى حلبة الواقع المجتمعى ، من ناحية ازاء الصراع فيه ، ومن ناحية اخرى ازاء مناصرة غير مشروطة للطبيعة الطبقية التى يكون (هو) عنصر تحريض لارائها .

من البديهي أن الاتجاه الاول فى الديوان يستغرق مرحلة (طفولة الشاعر) بكل آلامها وآمالها ، ومن ثم ينفرد بخصوصية التعبير عن الذات فى الوقت الذى أراد الحمرى أن يجعل بينها وبين الواقع تعارضا ، ردا بذلك على (القبانى) . الا أن هذا الرد الشكلى بطبيعة تردده بين اختيار راى منفرد . اى رأى خاص ومبتدع من الموضوع الذى وجد أمامه للمرة الاولى (المرأة — الحب) ، وبين تجاوز نفس الموضوع او طرحه على الاقل فى صيغة مختلفة عن « موديل » نزار . الواقع اننا أمام اختيار صعب طالما ان الحمرى فضل ان يكون شاعر (الغرام) والا يكونه فى ذات الوقت. نشأ هذا الاختيار أصعب من معضلة تقوم على اعتبار ذات الشاعر بديلا لواقع الموضوعى ، كما لو ان هناك امكانيات للاختيار . الواقع يحدب هذا على الاقل استنادا الى ما حاول أن يثيره الحمرى فى ديوانه من قضايا ، وبالمقابل فهو يحدب المنهج الخاطىء الذى ابتدعه بعض الشعراء المغاربة للتعبير عن معطيات الوضع الاجتماعى والسياسى فى بلادنا (5) . وكان ان فضل الحمرى القيام بهذا الدور فى اسلوب تعامله مع المراة ، ومع الواقع حسب . دون ان يمتلك رؤيه واضحه ازاءها معا .

(المرأه) عند الحمرى فى قصيده رؤيا (ص 8) — عدا أنها موضوعة فى اطار للتامل الشعورى الصرف — تاتى دائما فى صوره واحده ، مضاد، وصف (7) . هى المراه — الخرافيه التى حولها الفكر البورجوازى الى سلعة تباع ، ثم وجد الشاعر نفسه وجها لوجه امام هذه المراه النموذج، اوصافها تكاد تكون جاهزه . وبديهى ان عواطف الشاعر نحوها كانت هى جملة العواطف التى يطفح بها الشعر العربى ، نفس العواطف التى تحررت فى الشعر الحديث فى المغرب وتكاد تطبع فترة الستينات كاملة (8) . (النص رقم 3) .

الواقع الصغير الذى يتردد صداه فى ديوان الحمرى كاختيار ثانى ، ليس هو مشروع بحث جدى عن المعطيات والوقائع التى تمج بها الساحة الوطنية ، فقط انه الاهتمام الصغير ، وهو يعكس جانبا محددا من مشروع بحث الشاعر عن موصوف آخر ، الحمرى لا يأخذ الواقع كلا ، لا يرفضه كلا ، انه يجزؤه الى وقائع صغيرة (بطالة — جوع — بائع الماء — ماسح الاحذية ...) دون أن يبحث عن دلالات هذه الوقائع فى اطار الوضع الاجتماعى والاقتصادى ، فى محاولة لضبط قانون الصراع داخل المجتمع . واعتقد أن ما يثنى الشاعر عن هذه المحاولة يتحدد فيما يلى :

1) غياب وعى سياسى بغياب الموقف الفكرى تجاه ما هو ملموس.

2) مستوى الوعى الطبقى الذى يضع الشاعر أمام معضلة انتماء حقيقى لشروط حياته الاجتماعية ، وأمام تطلعاته .. فى محاولة لاختراق جدار التذبذب والبحث عن بديل يرضى طموحاته الفردية ، ان الحمرى لا محالة

يرتبط بواقع ما ولكنه ارتباط سطحي ، اى انه يبقى فى حدود الاحساس الاخلاقي بمشكلاته وازماته .

7 — يمكن ان نلاحظ الان أن الاختيار الصعب ، الذى سبقت الاشارة اليه ، يبقى قائما فى التجربه الشعريه ، لانه يشكل احدى عناصرها (المراة — الحب) ، المراة — الخرافية على طريقة نزار ليست الا مظهرا بارزا لمجموع التكوين البورجوازى الصغير الذى قدمته التجربه فى فهمها لباقى الموضوعات المتناوله كما ان الواقع الموضوعى ليس الا مظهرا اخر . وهذا التناقض بين الاحساس المفجع بالذات المستلبه ، لانها تحب — تكره ، وبين مجموع القضايا فى الاطار الاجتماعى — من تحديد هذا التناقض يظهر الان بجلاء كامل المفهوم الشعرى ومستوياته وحتى أدواته التى يستعملها الشاعر فى التعبير والاداء ، كمفهوم يخضع التطور لحساب التجربة الذاتية اى المفهوم الذى يقود الحمرى الى تصريف طاقته الابداعيه فى استهلاك الموضوعات المرتبطة بعواطفه وشؤونه الصغيرة . فالحقيقة التى أبدعها الشاعر (كل القصائد فى الغرام هزيلة — والشعر كان لاكدح الطبقات) تحولت فى ديوان الحمرى الى وهم حقيقى ، الموقف المضاد ايضا تجسده نزار — ولانه ليس موقفا مضادا سياسيا وفكريا — انكسرتحت وطأة الاتجاه الذى تمثل فى الديوان أكثر مما تمثل فى قصيدة (همسة) كقصيدة تفضح الافلاس لمحتوى توجه (شعراء الغرام) ، وتفضح أيضا الحمرى من حيث مثل الموقف المضاد لفظا . الان اذا كانت التجربة الشعرية فى الديوان تؤكد سيادة التفكير البورجوازى الصغير فان الموقف الفكرى فى الديوان من نفس المنظور يمثل اتجاهين :

ا) الاتجاه المرتبط بالتجربة الذاتية .

ب) الاتجاه المرتبط بالتجربة المعاشية فى الواقع .

8 — من أجل تحديد وضعية الاخر — المراة فى ديوان الحمرى ، ومن نفس الزاوية التى أراد منها الشاعر أن يتجاوز القيم العاطفية المتعارف عليها بهدف رسم خطه الفكرى ، سأكون مضطرا أن أستعمل تعبير (الوضوح الرومانسى) لانه يكون التجربة الشعرية ويشكلها — ليس المقصود التجربة الشعرية المطلق — بل تلك التجربة التى ارتبطت فى الديوان بالمرأة ، ثم ارتبطت بالواقع فى محاولة لوضع حاجز ما بين تلك المراة (مجموع القيم العاطفية) وبين الواقع (كهدف يقوم خارج الذات ، أى تبقى قيمته غائية)، الوضوح الرومانسى الذى نطق به الحمرى شعرا ، وعبر به عن هواجسه واحلامه حيال المرأة ، وهو اذ يعكس الفترة التى كان فيها على الشاعر أن يحدد طموحه ويرسم له السبيل ، يعكس بالمثل الموقع الذى ظل يراوح فيه بين حب المرأة وعذاب المراة .. انه بالتحديد الممكن الوحيد ، أمام تحديات الواقع الذى وجه الحمرى الى التسليم بـ (صحة) تراث موجود،

منعلقا بامكانية أعطائه نفسا جديدا ، ولكنه يقع فى نفس الوضوعات التى تمت المصادقة عليها فى الشعر العربى بالاجماع . (النص رقم 4) .

9 — الارتباط بالاخر فى تجربه الحمرى موضوعيا هو الارتباط بالقيم الاقطاعيه — البورجوازيه فكريا السائدة فى العالم العربى . ان هذا لا يعنى أن الشاعر يختار هذه القيم عن وعى ، بل ينحاز اليها كما ينحاز الحنوى (انغام واصداء (9)) ، او السولامى (حب) ، او رشيد المومنى (حينما يورق الجسد) لانها ترتبط خارج دائرة مفهوم الشاعر باطار تاريخى صنعه الفكر الخرافى ، وضمن شروط استمراره فى حلقته انها القيم التى ترتبط بالانماط الاساسية للفكر السائد فى المجتمع المغربى ومن ثم المجتمعات العربية . الارتباط بالاخر — المرأة عند الشاعر يجد تبريره الديلى فى الموقف العام للفكر السائد من المرأة ، ويجد تبريره ايضا فى شيوع العديد من التصورات المرتبطة باطارات تاريخية (الدين — علاقات الانتاج) . ولما لم يحاول الحمرى طرح الاسئلة المشروعة : ما هى المرأة ؟ ما دورها ؟ اخذ مباشرة بالتصورات المعروفة وعرضها شعرا . (النص رقم 5) .

10 — سأحاول ان أطور المسألة ، وأطرح التساؤل التالى : هل كان بامكان الحمرى ان يتجاوز المرحلة التى انطلق منها ؟ بمعنى هل كان يملك وضوحا فكريا يؤهله لطرح المسألة تاريخيا (انطلاقا من المرحله) نقديا (انطلاقا من مفهوم فكرى — سياسى) علميا (فى اطار الوضع الطبقى داخل المجتمع) ؟

النقطة الاولى : يرفض الحمرى أن يتكلم عن ديوانه الاول ، ويرفض ذلك لانه يعتقد أن تجربته فيه تعكس مرحلة متخلفة عن طموحه آنيا ، وهذا أمر طبيعى اذا قيس بواقع التطور . ان هذا الرفض يعكس تماما الموقف الاخلاقى الذى يحاصر الشاعر وهو لذلك يبدو رفضا مجانيا .

النقطة الثانية : التجربة الشعرية فى ديوان الحمرى ترتبط فى مضمونها العام بواقع ومستوى التجربة الشعرية فى المغرب والعالم العربى، وأعتقد أن المرحلة التى انطلق منها الشاعر فى ظل هذه التأثيرات اخضعته لمكوناتها الفكرية والاجتماعية وهو لذلك لم يكن مستعدا — انطلاقا من غياب وعى ناضج — لوضع تجربته فى تعارض مع سلطة هذه القيم .

النقطة الثالثة : ان المستوى الطبقى الذى عبر عنه الشاعر فى الديوان عكس القيم المتعارف عليها بخصوص المرأة والحب والحياة ككل ، ولذلك كانت هذه القيم أحادية الجانب ، بمعنى مفرغة من محتواها الايديولوجى (لصالح من ؟) . هل المرأة التى نعثر عليها فى الديوان هى فعلا المرأة التى كان يبحث عنها الحمرى ؟ الم يكن بالتحديد واقعا تحت سيطرة الفكر البورجوازى أساسا فى فهمه للمرأة ودورها ؟

النقطة الرابعة : وضعية المرأة ، ليس فى الشعر المغربى وكفى ،

بل وفى الشعر العربى ، جاءت نسخة طبق الاصل للقيم التى بدورها تفرز السائد على امتداد حقبة طويله (10) .

النقطة الخامسه : المرأة فى شعر الحمرى موضوعة فى اطار عاطفى صرف .

ــ قصيده (شاطىء ص 12) ــ الهمس الساحر ــ الروح والجمال ــ الدموع والمحاجر ــ الخجل .

ــ قصيدة (حلم ص 17) ــ رعشة القلب ــ ملهوفة ــ القبلات والصمت .

ظد

ــ قصيدة (ماتت الحسناء ص 19) ــ شفق الغروب ــ اليأس الشاحب ــ دمع الجفن .

قصيدة (لو تعلمين ص 22) ــ العبرات الهائمة ــ طيف ــ القلب الباكى ــ الاسى ــ الحنان .

ــ قصيدة (ياموت ص 24) ــ الفؤاد ــ الحزن ــ الدموع ــ الشوق ــ القلب .

ــ قصيدة (بعد ايام ص 26) ــ الفؤاد واللوعة ــ الهناء والفراق ــ اليأس .

رلاوم

ــ قصيدة (عند ما تفنى الشموع ص 28) ــ الارق ــ فؤادى من هواها ــ الحزن ــ طيف الحبيب .

« ستردين قصائدى عن وحدتى
تحكى غرامى والسهاد وحرقتى
فدعى فؤادك قبلتى
يا زاهرتى .. »

من هذا المنظور ذاته معقدا ومتشابكا ، يصبح الجواب عن التساؤل الذى طرحته من قبل ممكنا : ان الحمرى يفشل فى تقديم نفسه خاليا من شواغل المرحلة ولذلك فهو يلخصها بوعى سطحى وادراك مبهم. انه يقدم نفسه من ضمن التشكيلة الفكرية والسياسية التى يعرضها الفكر السائد للاستهلاك المحلى (ودائما يسقط فى مستنقع الفرغرة الطويله) (11)

11 ــ الوضوح الرومانسى الذى أشرت اليه فى البداية يجد محتواه الفعلى من جهة فى الوضوح الذى يطبع قصائد الحمرى (دون ان يكون هذا الوضوح موقفا فكريا) ومن جهة فى القيم العاطفية ، وهذا يعنى أن الشاعر يصدر فى تجربة الديوان الاول عن تصور خاطىء لطبيعة العمل الادبى فى مجتمع متخلف وبالنتيجة عن تصور خاطىء لدوره . معناه أن الحمرى أراد من تجربته أن تكون عنوان تفرده بتصورات هى فى الواقع [illegible] ، ومعناه أيضا أن الشاعر فى مسألة معالجة هذه القيم يبدأ من [illegible] (بدءا من التصور العاطفى للحب ، الى التصور العاطفى للمرأة ،

الى النملق اخيرا بصور الفكر الاسطوري ـــ المراة هي المظهر الذي يجب ان يغتسل فيه من الذنوب) ، الا أن ذلك في التحليل الاخير لا يمكن فصله بداهة عن مستوى التجربة زمنيا ، وعن العلاقات التي كونتها وفي ذات الوقت عن ثقافته ووعيه . الصفر أيضا أن يقول الحلوي (دنيا من السحر في اجفانها كمنت ـــ وعالم خلف هاتيك الربى استترا) ، وفي تطابق غير تام تبعا يقول الحمري (للافق مدت جفنها في دمعة لم تذرف ـــ وترددت آهاتها أغروده بالمعزف) (ص 21) ، يبقى أن الشاعر في محاولة لحصر تجربته عاطفيا ، انتهى الى وصف تجارب الاخرين دون ان يكون هناك في بعض الاحيان أي تعارض . ان الوصول الى هذا التحديد يعني بالنسبة الى محاولة التأكيد على أن غياب الوعي السياسي والطبقي عن مضمون التجربـــة ، يعني تماما التزكية الشرعية للعلاقات الاجتماعية والفكرية الكائنة ، واحيانا الدعاية لها من زاوية خاصة ، في وقت كان بامكان الحمري فيه أن يطرح التساؤلات المبدئية ، كيف يجب ان أفهم الواقع الموضوعـــي ؟ وعلى اى اســـاس ؟ غـبـت

12 ـــ الحمري ليس شاعرا فوق الطبقات ، ولا يمكن أن يكون ، وهذا يعني بالضبط انه يصدر في تجربته عن واقع محدد الملامح والصفات أي (من حياة مجتمع معين في العقل الانساني) ، هذا الطرح يجيب كمـــا اعتقد على : من اين ينطلق الشاعر ؟ بتعبير « جارودي » (كل عمل فني اصيل يعبر عن شكل للوجود الانساني في العالم) (12) . بمعنى ينطلق من ارضيه ملموسه بهدف الوصول الى تصور جزئـــي او كلـــي للوجـــود الانساني ، لا اقول في العالم بل في المغرب ، لقد تم ذلك عند الحمري في شكل ايديولوجي (الشعر) اولا ، ووفقا لعمـــل هـــو تعبير ذاتـــي عـــن البورجوازيه الصغيره ثانيا (الموقف) ، ومعنى هذا أن تصور الوجـــود الانساني في المغرب يحمل ضمنيا تصور الحمري له متشوشا وغامضا ، ومبتسرا ايضا . الانطلاق من الواقع في تجربه الشاعر يؤدي حتما الى تصور الواقع . ذلك التصور القائم في الذهن انطلاقا من وعي يحدده سلفا ، جاء الوعي في الديوان مشوشا ، فجاءت طبيعة التصور مشوشة . قلت القائم في الذهن ، ذهن الحمري ، المثقف البورجوازي الصغير . انه يقدم في الجزء الاول من الديوان نماذج بشرية ، تنتسب بتفـــاوت ملحـــوظ الى البنيـــة الاقتصادية والاجتماعية القائمة ، الا أن القاسم المشترك بينها، هو وجودها في حلقة اقتصاد تبعي (الشحاذ ـــ ماسح الاحذية ـــ عاطل ....) . انهـــا بتحديد اكثر نفاية هذا الاقتصاد (النصوص 6 ـــ 7 ـــ 8) .

13 ـــ يصل الحمري في الديوان بين الذات والواقع الموضوعـــي ، ولكنه وصل ميكانيكي بمعنى يتم وفق تحديد مسبق لعلاقة الشاعر بالمحيط الذي يتواجد فيه ، ويفهم متخلف الى ذلك . ولانه وصل ميكانيكي فقد جـــاء

بعيدا عن طرح المضمون الحقيقي لعلاقة العمل الادبى والفنى ببنية الواقع السياسية والاقتصادية (الخاصين بمجتمع معين) . ولان ذلك يتم بفهم متخلف فقد جاءت الصورة العامة للواقع مهزوزة ، ذلك أن الشاعر كان يبحث فقط عن نماذج يجدها تصوره الخاص لوضعها الاجتماعى ، دون أن يهتم بوضعها الاقتصادى ، بمعنى كان يبحث عن اطار عام يوظف فيه افكاره بعيدا عن التساؤل حول ماهيته .

14 ـــ الواقع القائم بعلاته فى ديوان الحمرى ياتى مجزءا انطلاقا من فهمه له ، انه لا يوضح التناقض (بين المستغل والمستغل) ، ولا يرسم مجرى الصراع ، بل يعمد الى خلق تصور وهمى عن وضعية مزرية معاشة فعلا لكنها غير محددة ، ان تصوره الاخلاقى يقف عند تلمس الظاهر بوعى جنينى مرتبط باحساس الشاعر نحو طبيعة القضايا التى يعيشها ، ومن ثم يريد التعبير عنها ، ولكنه ينسى ان (الطغيان الاقطاعى والبورجوازى على المستوى الاقتصادى والاجتماعى يصبح فى مجال الثقافة طغيان الاقطاع البورجوازى أيضا) بمعنى ان الحمرى يصل حتما الى تصور الواقع الموضوعى بطريقة مقلوبة ، أو هى طريقة أحادية الجانب .

15 ـــ فى هذا الاطار هناك فى الديوان (ص 85 و 89) قصيدتان مضادتان . الاولى (حديث عن المعركة) تسجل بداية الحرب العربية الاسرائلية :

ريح الشرق هبت من سبات
تريد العز للوطن الكبير
تباشير الضياء لنا انتصار
ونحن نخوض معركة المصير

والثانية تسجل نهاية الحرب العربية الاسرائلية ، انها تسجل الهزيمة الممتدة فى الوطن العربى .

يديك كانت تحيك تصنع من اصابعك السموم
قل لى اثقالتك الشحون اليوم غضبا والهموم)

انهما يعكسان طبيعة الوعى ومستواه الذى يقدمه الديوان لا فى فهم الواقع الاجتماعى والسياسى فحسب ، بل وفى فهم وظيفة الذات . هذا يعنى ان مستوى التحليل الذى قدمه الحمرى فى معرفة ما هو موضوعى لم يكن وليد قضية بل امتدادا طبيعيا لمستوى معرفة الشاعر وقدرة تصوره ولذلك يقع فى نفس الخطأ ، بعزل الظاهرة عن مجمل القوى والعلاقات والروابط التى تحكمها . فى القصيدتين (الحرب ـــ الهزيمة) فصلهما عن القوى الاجتماعية التى قادت الحرب وحصدت الهزيمة ، وفى الجزء المخصص لرصد ظواهر الواقع الموضوعى ، عزل الظاهرة (بطالة) عن محتواها الاجتماعى والاقتصادى وهكذا . اى ان مستوى التحليل فى الديوان يسير

فى خطين متوازين (الذات ــ الموضوع) ، دون ان يكون الرابط الــذى يحدد العلاقة الجدلية بينهما هو الذى يقود الى التعبير عن صحة وعيهما بمجمل الظواهر والقضايا المعروضة امام الشاعر (الوعى لا يمكن أن يكون اى شىء غير الكائن الواعى) .

16 ــ فالبتر المتعسف بين الذات والوضوع قاد الى معضلة . على اى أساس يفهم الشاعر هذا الواقع المعقد والمتشابك ؟ أشرت من قبــل الى الموقف الاخلاقى الذى يطغى كمفهوم وحيد الجانب ، وهو ذاته يدلل على الحياد الذى احتاره الحمرى فى التعبير عن كل ما سلف ذكــره (ان الثقافة والادب تنتسب جميعا فى عالمنا الحاضر الى طبقات معينة وهــى مرتبطة بانتهاج سياسة معينة ، وفى الحقيقة ان ما يسمى الفن من اجل الفن ، الفن الذى يقف فوق الطبقات ، الفن الذى ينفصل عن السياسة او هو مستقل عنها ، شىء لا وجود له) وقلت ان الحمرى يعكس فهما معينا ، ولان هذا الفهم كان معروضا عليه من الخارج ، اى من واقع تحليل فكرى سائد لعلاقات الانتاج وقوى الانتاج فى المجتمع المغربى ، فهو لذلك لا يخالف المعلومات الاولية التى تروجها الطبقات المستغلة عــن السلام الطبقى والاخاء والمحبة ، ولهذا السبب جاء فهم الحمرى تبريرا ، بمعنى انه عند ما يعرض الظواهر الاجتماعية ، فهو يحاول أن يربطها بقوة خارجية (القدر) (انظر النص رقم 9) تمهيدا لعزلها عن مضمونها الحقيقــى (الاقتصــــاد) .

17 ــ اصل الى مستوى طرح بعض الاسئلة الجزئية :

1) هل كان بامكان الحمرى أن يقدم طرحا متقدما لعلاقة موضوعية بين الذات والواقع القائم خارجها ؟

2) هل كان بامكانه ان يأخذ بغير التفسير البورجوازى للمرأة ؟

3) فى محاولة لتحديد الظواهر الاجتماعية ، هل وقف أمام اختيارين . الاول ، تحديد طبيعتها ، الثانى ، ردها الى أصلها ؟

4) هل يسقط الموقف الفكرى والسياسى فى الشعر ؟

ان الشكل الذى كتب فيه الحمرى لا يقيم ادنى تعــارض بين دور الشاعر ووضعه الاجتماعى ، لان الفن ليس سوى اسلوب حياة (جارودى) ولكه أيضا الاسلوب الذى يضع خطأ فاصلا بين دلالات التقدم ، ودلالات التأخر ، بوعى وفهم صحيحين يطرحان : لمن الادب والفن ؟ لانها مسألــة مبدئيــة وأساسيــة .

النصــــوص :

النص رقم 1 ــ

خجولة يغار بعدك الغروب والمدى
بوجنتيك حمرة كماشق اذا اهتدى

ومقلتاك لى ، هما معا أريد مرقدا
بحيرتان كانتا تحدثان مسهدا (ص 8)

النص رقم 2 —

اذا كان يمتعنا قصيد فى الهوى
فلاننا نحيا مع الخفقان
لكننا واليوم يقتلنا الطوى
فلرب بيت للجياع يواتى (ص 63)

النص رقم 3 —

وشوقى الغريب فى لقائها بلا مدى
اذا التقت عيوننا وعانقت يد يدا

النص رقم 4 —

يا للدما بالغروب وكم أثار خواطرى
فالقبة الزرقاء القت قلبها للشاعر
حمراء فى خجل تطل على الغريب الحائر
وتموت بالشاطىء بقايا موجة كخواطرى (ص 14)

النص رقم 5 —

الدمع فى جفنيك من الم يزيد عذابيا
يالى من العبرات هائمة تثير فؤاديا
فالنوم لا يحلو وذكراها تذيب زمانيا
اجثو أمام الطيف ليلا كم اروم مكانيا (ص 22)

النص رقم 6 —

جن المساء
والشمس تفنى فى احتراق
وصوته
قد لا يطاق
« الماء » نداء فى اختناق
طول الزقاق
والسطل حول السطل تبدو فى عناق
ما ذا اكل ؟
أين المبيت ؟
لا لا تسل
واللص لا ، ما عاد يرعبه الضياء
هو بامع الماء الكئيب (ص 73)

النص رقم 7 —

حبيبتى مات الهوى

والطفل يلتهم السجـار
صندوقه البالى بجانبه يغار
فالاصـدقـاء
للمهنة المعطاءة باتوا كثار (ص 75)

النص رقم 8 —

فى كـل يـوم
كـم وليـد
وغدا سيزداد العـدد
والحـر يقسـو
والحصـان بـلا وتـد
والعيد عندى كالحـداد
صوتى يضيع مع الجموع بلا جواب
فهـا هنـا تبكـى السمـاء
ولا بذار — وها هنا الصيف الجميل — ولا ثمار —
اليوت ها أرض يباب (ص 84)

النص رقم 9 —

أو ما كفاك الدمع فى صميم الحجر — والعابـرون
طريقهم وعلى سفـر
.وفى عيونهم حديث القبـدر — الى متـى نظـل نحلب
كالبقـر ؟ (ص 80)

نوفمبـر 73

هـوامـش :

(1) الحب مهزلـة القـرون ، مارس 1968 ، مطبعـة الاندلس ، الـدار البيضـاء .
(2) نزار قبانى ، قصتى مع الشعر ، منشورات نـزار قبانـى ، 1973 بيـروت .
(3) قولة شهيرة للكاتب الصينى ، لوه سن
(4) المقصود بالضبط طبيعة فهم بعض الشعراء المغاربة لموضوعات المرأة — الحب — الـواقـع .
(5) لا مجال لامقارنة بين نزار وعنبية ولكن بخصوص المرأة يمكن ان يعثر القارىء على تصورات عامة مشتركة بينهما ، مع فرق واضح فى فهم كل منهمـا لدورها .
(6) اثيرت هذه النقطة من قبل فى دراسة عن بندفمة (مجلة أقلام ، السلسلة الجديدة ، العدد 7) وبالضبط فى معرض البحث عـن الموقف الفكرى فى الشعر الحديث فى المغرب ، مـن الواقـع

الاجتمـــاعـــى فى بـــلادنـــا .

(7) يتكرر هذا الموقف فى العديد من الانتاجات الادبية الصادرة فى المغرب ، فى الشعر والقصة بصورة خاصـــة (نفس التصور يلتقطه ادريس الخورى فى مستوى مختلف بعض الشىء ، وهو حتما التصور الذى يلغى دور المراة ككائن اجتماعى — انظـر مجموعته حـزن فى الراس والقلب) .

(8) الاشارة هنا تنسحب حتى على عناويـن بعض المجموعـات الشعرية التى صدرت فى هذه الفتـرة (حب ، السولامـى — اهدانى خوخة ومات ، صبرى — أشواك بلا ورد ، بندفعة).

(9) نشر دار السلمـى ، 1965 .

(10) (لا ريب أن نشوء البورجوازية العربية اسهم فى تزعزع البنية التقليدية للمجتمع العربى ، وتناول بالتحديد تفكيك القيم الطائفية والعشائرية والعائلية وظهر تناقض صدامى محدود بين القيـم التقليدية هذه وبين قيم المجتمعات الراسمالية والاشتراكية . الا ان الاتجاه السائد حتى الان هو لصـالـح تكـون مجتمعـات استهلاكية عربية ، مع تكون متحدات انتاجية . والمراة العربيـة تجد نفسها أمام تجربة الاحتواء الجديد الذى يجرها نحو المجتمع الاستهلاكى . ذاك أن المجتمع الاستهلاكى بطبيعتـه ينـزع الى تحويل الانسان الى حيوان مستهلك ، ويحتاج بشكل خاص الى المراة لممارسة استغلاله عليها من خلال شعائر « التحرر » و « الرقى ») (ص 28) ، د . خليل أحمد خليل ، المراة العربية والتغيرات الرئيسية فى عصرنا — دراسات عربية ، يونيو 1973 العدد 8 — انظر ايضا ، المراة واليسار العربى ، عبـد الله زخريا ، مواقف ، العـدد 12 .

(11) تعبيـر لعبـد الكـريـم الطبـال .

(12) غارودى ، واقعية بلا ضفاف ، ترجمة حليم طوسون ، دار الكتـاب العربـى ، 1968 ، ص 225 .

الفلسفة وعلم الاجتماع فى آثار ماركس الشاب

لوسيـان غولدمـان

قبل الدخول فى صميم الموضوع ، بهذه الملاحظات فى فكر ماركس الشاب ، نرى من المفيد أن نوضح — حسب وجهة نظرنا — كيفية طرح مشكل العلاقات بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، بصورة عامة .

نعنى هنا بـ **علم الاجتماع** كل تحليل نظرى للوقائع الانسانية ، يدعى القدرة على وضع علاقات ترابطية **موضوعية** ، وحتى قوانين ، تحدد هذه الوقائع وتنظمها بـ **موضوعية** . كل هـذا ، بمعزل عن اتخاذ موقف تقويمى — اخلاقى او سياسى — من طرف الباحث .

ونعنى بفلسفة كل مجموعة من الاحكام المتماسكة — سواء بشكل واضح أم بشكل ضمنى — التى تقوم بوظيفة الرصد ، وكل مجموعة من الاكحام التقويمية لما هو كائن واما يجب أن يكون ، وعند الاقتضاء ، لطبيعة وقيمة الابداعات الخيالية . (وبلغة أكثر بساطة ، «الاحكام التقويمية » لما يتعلق بالتحقيق والخير Le Bien ، وعند الاقتضاء ، الجميل. «مع وجوب ملاحظة» أن بعض الفلسفات ، كالعقلانية مثلا ، لا تعير بالضرورة أهمية لعلم الجمال) .

ان مشكل العلاقات بين الفلسفة وعلم الاجتماع يتحول من خلال هذا المنظور الى مشكل **الاستقلال الذاتى النسبى** ، أو على العكس من ذلك الى مشكل لا انفصالية ، التحليلات النظرية واتخاذ المواقف المقومة سواء أكانت سياسية أم أخلاقية .

هل نستطيع دراسة الوقائع الانسانية ، اى الوقائع الاجتماعية والتاريخية ، بموضوعية من الخارج ، لاستنباط عدد معين من القانونيات، مع احتمال استعمال هذه المعرفة بعد ذلك لاغراض اخلاقية أو سياسية، أو من أحكام القيمة والتقريرات، وهل النظرية والتطبيق العملى ملتحمان ، دون انفصال داخل ادراك هذه الوقائع ، وداخل الحركة التاريخية ؟ الرياضية ، الفيزيائية والطبيعية ، وعلاقته بالفلسفة والابعاد التقويمية فى الحالة الاولى ، نجد أن علم الاجتماع علم من طراز العلوم

لا يمكن أن تكون الا عرضية . وكما هو الامر بالنسبة للرياضيات والعلوم الفيزيائية ، فان الفلسفة يمكن أن تلعب ، دون شك ، دورا مهما فى نشأة العلوم وفى تطوراتها الاولى ، ولكنها تصبح مدفوعة حتما ، وبسرعة ، الى فقدان كل دور فعلى فى التطور الداخلى للفكر السوسيولوجى، انطلاقا من اللحظة التى يكون علم الاجتماع قد حدد فيها مجاله ، ووضع ـ بكيفية اكثر واقل دقة ـ مناهجه الوضعية الاستقصائية .

وعلى العكس من ذلك ففى الاحتمال الثانى ، تكون الفلسفة وعلم الاجتماع ـ كرؤيتين للعالم ـ وكمعرفة وضعية بالوقائع الانسانية ـ غير منفصلين ، وخلافا لتطور العلوم الطبيعية ، فان على العلوم الانسانية ان تصبح أكثر فلسفية ، بالقدر الذى ترقى فيه الى معرفة اكثر وضعية ودقة بالموضوع الذى تنوى دراسته .

وأخيرا يجب علينا أن نطرح فرضية ثالثة ، تبدو فى ظاهرها وسيطة بين الطرفين المتضادين ، اللذين اشرنا اليهما آنفا ، ولكنها يمكن ان تكون ـ فى الواقع ، وحسب وجهة نظرنا المحتملة ـ وحدها العلمية فعلا، والوضعية فى النطاق نفسه الذى توحد فيه بين متضادين لا يكون المفهومان الآخران فيهما سوى تعميمات مجردة واحادية الجانب . وهو الموقف الذى يرى أنه يستحيل ، دون شك ، فصل احكام الوقائع عن احكام القيمة ، والبحث الوضعى عن رؤية العالم ، والعلم عن الفلسفة ، والنظرية عن التطبيق العملى ، ويرى ايضا أن قطبى البحث والعمل ، لا تربطهما علاقة ثابتة ودائمة ، ولكنهما يوجدان ضمن مجموعة من العلاقات المبنية ـ حسب الموضوع والعصر المدروسين ، على نحو يخول للبحث الوضعى أن يستلزم ـ من بحث الآخر ـ باسم الصرامة العلمية نفسها ، موقفا اكثر أو أقل موضوعية (دون الوقوع ابدا تحت طائلة وهم الموضوعية التامة) ، أو يستلزم على العكس من ذلك موقفا أكثر التزاما (دون الوقوع أبدا فى خطأ تبعية الفكر للعمل تبعية تامة ، وهو خطأ خطير نظريا وتطبيقيا)

ومن خلال صياغة المسألة بهذا الشكل ، يمكن أن تبدو واضحة ، ولا نملك الا أن نندهش ، لاول وهلة ، لكون النقاش حول العلاقات بين النظريات والعمل استمر أكثر من قرن ، دون ان نستطيع القول بأنه قد حقق تقدما كبيرا ، على الصعيد المنهجوى على الاقل . وعالم الاجتماع يعرف ، رغم ذلك أن هذا الجدال لا يتخذ طابعا نظريا بحتا ، وانه توجد خلف اتخاذ مواقف من هذه المسألة الاساسية ـ بالنسبة لكل بحث تاريخى ، اجتماعى وسياسى ـ بنى ذهنية ، واتخاذ مواقف عملية ، فى آخر المطاف ، تفسر البعث الدائم لحجج تعرضت للنقد منذ أمد طويل ، وتبدو مدحوضة فى ظاهرها . ولنضف ايضا بأن هذه الملاحظة نفسها تبين أنه من الصعب جدا ، عندما يتعلق الامر بالعلوم الانسانية،

ان يتبنى المرء أو يسوغ بموضوعية أول الموافق الموضحة آنفا ، وهو الموقف الذى ننعته بالعلموية ، والذى يؤكد وجود علم موضوعى مستقل عن التطبيق العملى والاحكام القيمية .

من الممكن أن يبدو هذا المدخل بعيد الصلة عنن موضوع مقالتنا هذه، ورغم ذلك فقد كان ضروريا، فى النطاق الذى يفسر لنا فيه سبب عثورنا من جديد ـــ ليس فقط فى المناقشة العامة التى تدور حول المناهج فى علـم الاجتماع ، بل حتى فى المجال المحدود جدا : مجال شرح الفكر المركسيانى («فكر ماركس) وتأويله ـــ على المواقف الثلاثة التى اشرنا اليها أعلاه .

ورغم أن هذا الفكر ـــ وبكل بداهة ـــ يرتكز على فكرة وحدة النظرية والتطبيق العملى ـــ فاننا نجد منذ فورلاندر Vorlander وماكس ادلـر Max Adler وفارنـر صـومبـارت Verner - Sombart ، حـتـى الماركسلوجيين (*) المعاصرين، أمثـال م. روبل ، كتـابا يؤكدون اجتماعوية ماركس ، وعلىوجود علم اجتماع وضعى فى أعمال هذا المفكر ، مكمل على التوالى بعلم اخلاق أو بفكر سياسى قائمين ، دون شـك، على أساس علم الاجتماع هذا ، لكنهما يبقيان مستقلين نسبيا.

ونجد فى الطرف الاخر ـــ ايضا ـــ مفكرين مهمين كلوكاتش الشاب ، أو كارل كورش فى كتاباته الاولى ، يؤكدان على الطبع الفلسفى المتماسك الصارم لفكر ماركس ، ورفضه فصل الفكر عن التطبيق العملى ، الشىء الذى لـم يتـم الا بكيفيـة نسبيـة .

وما دام الوضع على هذا الحال ، فان الحل الذى يبدو مرجحا أكثر من غيره ، هو محاولة اثبات أن ماركس قـد اتخذت ، فى الحقيقـة ، الموقف الثالث ، وهو موقف نرى أنه يتفق بالفعل مع فكره ، كما يتفق فى نفس الوقت مع الوضع الحقيقى لابحث فى العلم الانسانية . ورغم ذلـك سنكون ايضا قد تمادينا فى التبسيط ، لان فكر ماركس لم يولـد دفعـة واحدة ، كما خرجت منيرفا مكتملة من رأس جوربيتر ، ولكنه تكونتدريجيا، عبر صيرورة نجد التعبير عنها فى كتابات ماركس الشاب . وسيكون على غاية منالاهمية القيام ، فى يوم ما ، بدراسة دقيقة للكيفية التى طـرح بها المشكل الذى يهمنا ـــ بالتتابع فى مختلف كتابات (ماركس الممتدة بين) 1842 و 1845 ، أو حتى 1847 ، وذلك قبل أن يتوصل ماركس الـى تكوين مواقفه الاسـاسية ، تلك المواقف التى تحمل، هى الاخرى ، علاوة على ذلك عددا معينا من التنويعات فى شروط تطبيق كل بحث خصوصى.

والاختصارا فان الدراسة التكوينية لمشكل العلاقات بين الفلسفة وعلم وعلم الاجتماع فى كتابات ماركس الشاب تشكل مهمة ذات شأن بالنسبة للدراسات الماركسولوجية المقبلة . ونحن، طبعا، لا ندعى أننا سنعالجها بشمول تام فى حدود هذا المقال . وكل ما يمكن أن نفعله الان ، هو طرح

بعض الملاحظات عن العلاقات بين علم الاجتماع والفلسفة فى كتابات ماركس الشاب ، وهى ملاحظات يمكن ان تثير مسائل عديدة ، وتسهم فى ابحاث لاحقة نتمنى ان نقوم بها ، دون شك ، يوما ما ، نحن انفسنا، ابحاث ربما استطاع القيام بها باحثون آخرون قبلنا .

وهنا يجب ان نضيف ملاحظة جوهريه . اذا كان الموقف الفلسفى الذى يؤكد بوضوح استحالة الفصل بصفة جذرية بين التقريرات والتقويمات، وبين احكام الواقع واحكم القيمة، ليس بالفلسفه على العموم ، ولكنه ولكنه فلسفه خاصه نسميها الجدلية ، فانه ، بالرغم من ذلك ، اذا كان هذا الفكر الجدلى — كما نعتقد — يطابق الواقع ، اذن ، فان كل الفلسفات حتى تلك التى يؤكد بجلاء امكانية ، بل ضرورة ، فصل النظرى عند المعيارى والتقريرات ذات الصفة الاجبارية عن الاوامر الشرطية أو المطلقة ، تتضمن فى الواقع مجموعة من التقريرات والتقويمات امترابطة فيما بينها ترابطا صميما دقيقا.

وهذا يعنى أنه حتى وان وجدنا فى جميع اعمال ماركس الشاب ، فى نفس الوقت ، تقريرات وتحليلات عملية وتقويمات ، واتخاذا لمواقف سياسية وعملية ، فان هذا لا يعنى أبدا أن اعماله قد أتخذت منذ البداية طابعا جدليا . والواقع ن هذا الاخير يفترض الوعى بتلاحم هذين الموقفين ، وو وعى لا يعبر عنه بوضوح الا فى **الايديولوجية الالمانية** وخصوصا فى **اطروحات عن فيورباخ** . والطابع المميز لهذا كوننا لا نجد ماركس يطرح بوضوح فى اعماله مشكلات الروابط التى تصل النظرية بالتطبيق العملى ، وكذلك مشكل العلاقة الدائرية بين الشروط الاجتماعية وما هو مشروط بها ، الا عندما يتم استيعابه (ماركس) لهذا

وهذا يبرز الى أى مدى هى خطيرة تلك المهمة الملقاة على عاتق الوعى بالنواة المركزية للفكر الجدلى .

الدراسات الماركسيانية ، والتى تتمثل فى وضع وتبيين المراحل المتدرجة لاستيعاب الروابط غير المنفصمة بين النظرية والتطبيق العملى ، وفى نطاق العلوم الانسانية ، بين المعرفة بالمجتمع وتغييره .

ان تحديد المصطلحات فى العلوم الانسانية لشىء يتميز ،من دون شك، بصعوبة بالغة . وذلك بسبب بالطابع الحركى للواقع الذى تدرسه هذه العلوم ، وبسبب استحالة اى تعريف غير تكوينى . واذا ما اطلقنا رغم ذلك ، ومع الاخذ بهذه التحفظات ، علم اجتماع ، على كل علم مجتمعى يريد لنفسه الموضوعية والاستقلال عن اتخاذ المواقف العملية للباحث ، ومادية تاريخية على المفهوم الجدلى الذى يؤكد استحالة الفصل بين هذين النمطين من النشاط الانسانى (ويمكن أن نتحدث ايضا عن « علم اجتماع تاريخى » أو عن «تاريخ سيوسيولوجى» ، ولكن الاستعمال المزدوج لنفس

الكلمة : «سوسيولوجيا» يزيد فى صعوبة فهمها) ، أذن يمكن القول بوجود دراسية على غاية من الاهمية يجب انجازها ، وهي دراسة العلاقات بين علم الاجتماع وعلم الاخلاق ، أو الحق الطبيعي والسياسة (من جهه) والماديه التاريخيه (من جهة أخرى) فى مختلف الاعمال التى تبلور فيها فكر ماركس الشاب حتى **الايديولوجيه الالمانيه واطروحات عن فيورباخ** .

ومقالنا هذا كما ذكرنا آنفا ، لا يدعى تقديم دراسة معمقة بقدر كاف للمشكل ، ولكنه ينوى فقط تحديد أربعة معالم مهمة لهذا التطور ، بوضوح وعلى شكل فرضية ، وتعبير اكثر دقة : توضيح المفاهيم الاساسية المتعلقة بهذه المسأله ، والتى تحكم اربع كتابات ، أو اربع مجموعات من الكتابات ، تكتسى اهمية خاصة ، اى مقالات **الجريدة الرينانية ، ونقد فلسفة الدولة عند هيغل ، ومدخل الى فلسفة الحق عند هيغل** ، واخيرا **اطروحات عند فيورباخ**.

ونضف فورا بأن ماركس فى مقالات **الجريدة الرينانية** يوجد اقرب الى الموقف الثنائى ، الذى ظن كثير من الشارحين أنهم وجدوه فى مجموع أعمال ماركس . وهو الموقف الذى يتضمن مجموعتين من التحاليل ، مستقلتين عمليا ، رغم امتزاجهما الشديد ، وهما : التحليلات السوسيو السوسيولوجية النظريه المحضة من جهة ، والعروض المعيارية ذات الطابع السياسى أو الاخلاقى ، من جهة اخرى ، والواقع ان ماركس فى الوقت الذى كان يدير فيه **الجريدة الرينانية** ، كان قد ابتعد ، كالكثير من الشباب الهيغلى ، عن المفاهيم الجدلية لهيغل ، ليقترب من فكر عقلانى شبيه بفلسفة عصر الانوار . ولقد سبق أن قام جورج لوكاتش ومؤرخون آخرون من بعده بتحليل هذا التطور لليسار الهيغلى من الجدلية الى العقلانية، أو حسب تعبير لوكاتش ، الردة من هيغل الى فيخته . والعامل التاريخى الاكثر أهمية فى تفسير هذا التطور هو على الارجح ، واقع أن على كل فكر جدلى أن يستند فى اتخاذ مواقفه على الواقع ، وان الواقع الالمانى فى ذلك العصر لم يكن ثوريا بالقدر الكافى لامكان تبرير اتخاذ موقف جذرى .. ان اكتشاف القوة الحقيقية والثورية فعلا ، أى قوة البروليتاريتين: الانجليزية والفرنسية ، هو وحده الذى مكن ماركس وانجلز (ومن الممكن كذلك - الى حد ما - موسى هس ، ولكن هذا يجب أن يحلل عن كثب) من العودة الى موقف جدلى .

ومهما كان الامر ، ويجب قول ذلك صراحة ، فان المواقف السياسية لماركس الشاب ، والمضمنة فى مقالات **الجريدة الرينانية**، ليست اصيلة جدا . انها تعبر فحسب - وبطريقة نبوغية - عن افكار الديموقراطية الراديكالية ، وافكار العقلانية الفردانية ، ان على الدولة أن تمثل كافة المجتمع ، ولن يتأتى ذلك الا بضمان حرية التعبير ، اى ضمان حرية

الصحافة . أن تواطؤ الدولة مع المصالح الخاصة ، أى الامتيازات ، شر حقيقى ، يجب دوما فضحه ، كتعسف من التعسفات الخطيرة جـدا ، والتـى تقوم بها الدولـة .

وعلى العكس من ذلك، فان الاصالة الحقيقية لهذه المقالات تبـدو لنا كامنة فى التحليلات السوسيولوجية البالغة حدا كبيرا مـن الذكـاء والعمق . وهى تحليلات تمتزج كثيـرا ــ ودون شك ــ باتخاذ المواقف السياسية . ولكنها مستقلة حقوقيا عنها . واذ اخذنا بعين الاعتبار أن مقالات الجـريـدة الرينانية كتبت سنة 1842 ــ وان الكثير من هذه التحليلات لا زال يحتفظ حتى الان بكل اهميته ، فانه لا يأخذنا ريب فى اننـا نوجـد، منذ ذلك الحين ، أمام مفكر ذى مستوى استثنائى ممتاز .

ان السلسلة الاولى من المقالات التى خصصها للمناقشة التى دارت فى الدييت الرينانية حول حرية الصحافة ، ونشر هذه المناقشات ، لتكون منذ ذلك الحين تحليلا من ادق التحليلات ، تحلايلا ذا اهمية نهائية كبرى . فيما يخص العلاقة بين بنيات برهنة مختلف المتدخلين وبين المجموعـة الاجتماعية التى يمثلونها . الواقع أن ماركس لا يكتفى بملاحظة أن هؤلاء الخطباء يقفون ضد حرية الصحافة ، أو يتخذون موقفا من أجل حرية جد محدودة ، وانتقاد هذه المواقف باسم عقلانية الديمقراطية ، انه يلاحـظ ايضا ــ وهنا تكمن الاهمية الكبرى التى تحتفظ بها حتى اليوم هـــذه النصـوص ــ أن البراهين التى اوردها كل خطيب لتدعيم قضيته ، تميز انواع الفكر الخاصة بالجماعة التى يمثلها . وهكذا فان ماركس عندما يبدأ الخطيب الذى تكلم باسم فئة الامراء ، يلاحظ انه يدافع عن الرقابة باسم الأوضاع والظروف القائمة . ويمكن ان يكون دليلا خادعا ومموها ، ولكنه طابع مميز ، تماما ، لمنظور هذه الفئة ، شرط أن نضيف ، رغم ذلك ، بأن صحة «الاوضاع والظروف القائمـة» ليست مبدأ صحيحا كليا بالنسبة لهذا الخطيب ، والجماعة التى يمثلها ، الا عندما يتعلق الامـر بفـرض سيطرة الحكومات والحد من حرية الشعب . ويظهر الان ، السبب الذى من اجله ظن هذا الخطيب نفسه ــ وبعد ان سجل أن الرقابة صالحـة لانها موجودة مسبقا ، وانها تنمو حتى داخل الاتحاد الجرمانى ــ مجبرا على اضافة أن حرية الصحافة ، كما توجد فى انجلترا وهولاندا وسويسرا، بعيدة عن أن تكون برهانا على صوابية هذه الحرية . وهى على العكـس من ذلك برهان اثبات ، فى النطاق الذى نرى فيه ان هذه الحرية ، قـد نبعت من ظروف معينة وخاصة ، أو كانت لها عواقب «مشؤومة».

اما الخطيب الذى يمثل النبالة ، فانه يبدأ مؤكدا موافقته على حرية نشر نقاشات الدييت ، ولكن على شروط ان يعهد الى الدييـت نفسهـا بالبت فى اهمية وفائدة هذا النشر ، بطريقة تمكنها من أن تؤمـن اكبـر

قدر ممكن من الحريه لمناقشتها ، مع تفادى أى تأثير «خارجى» ، ويلاحظ ماركس ، بحق ، أن مفهوم الحرية ، فى كل هذه البرهنة ــ بعيدا عن أن يكون مفهوم الحرية العامة الذى تقول به العقلانية ــ يصبح مفهــــوم «حريات» ، المصطلح المستعمل دائما من طرف الارستقراطية العسكرية والكنيسة ، لتخصيص امتيازاتها . وهذا الخطيب لا يعتبر الدييت جمعيـــة لممثلى المنطقة الخاضعة لمراقبة هذه الاخيرة ، ولكنه يعتبرها ، على غرار البرلمانات الفرنسية القديمة ، هيئة ذات امتيازات تماثل الفئة اتلى يمثلها هو نفسه ، والتى يجب عليها ان تحمى «حرياته» ، أى حرية استخـــدام امتيازاته . وعندما ينتقل هذا الخطيب نفسه الى مسألة حرية الصحافة ، يظهر اعتراضه عليها، بسبب خصوصى وخادع فى نفس الوقت ، وهـــو السبب الذى يرى ، حسب وجهة نظره : بما ان الانسان شرير بطبيعته ، فان كل حرية للتعبير تمكن ، فى نفس الوقت ، الصحافـــة «الشريـــرة» والصحافة «الخيرة» من الصدور بحرية، قد تؤدى الى نجاح الاولى التـــى ستؤثر على العقول بطريقة أكثر فعالية من الخيرة ، مع العلم بأن الصحافة «الخيرة» بالنسبة له ، هى تلك التى تضمن حماية الامتيازات الخاصـــة ، والحال أنه يعرف الروح الشريرة بأنها «الفطرسة التى لا تعترف بسلطة الكنيسة والدولة» و « الحسد الذى يدعوا لازالة مـــا يسميـــه الرعـــاع بالارستقراطيـــة ».

وكما ذكر ذلك ماركس : بـــ «ان هؤلاء السادة الذين لا يعترفـــون بالحرية كهبة طبيعية للاشعاع الكونى ، للعقل ، ولكن فقط كهبة اعجازية من طرف كوكبة من النجوم ، ذات الطالع السعيد ، لانهم لا يريدون تقبل الحرية الا كخاصية فردية لبعض الاشخاص أو بعض الدول ، وهم مجبرون، نتيجة لذلك ، على وضع العقل والحرية الكونيين فى باب الارواح الشريرة والهلوسات الوهمية التى تميز «الانساق المنظمة منطقيا». ولحماية الحريات الخاضة والامتيازات ، فانهم توصلوا الى الغاء الحرية الكونية ، من الطبيعة الانســـانيـــة» .

واخيرا فان ماركس ينهى تحليله باستشهاد يعبر ، بطريقة لافتة للنظر، عن الافق الارستقراطى وعن حدوده . ويضيف الخطيب ، بالفعل ، الـــى براهينه الاخرى ، الملاحظة التى ترى أن « فن الكتابة وفن الخطابـــة ، ليسا سوى موهبتين ميكانيكيتين تماما». ونعرف، فى الواقع، الى اى حد يكون اتقان الكتابة والحديث نشطات ثانوية بالنسبة للارستقراطية .

ثم هاهو ذا الخطيب الثالث ، ممثل البورجوازيين ، يعلن موقفـــا مناصرا لحرية الصحافة ، ولكن بطريقة خاصة ، اذ انه يبين أن الصحافة مهنة كباقى المهن ، ويجب أن نضمن لها نفس الحرية المهنية التى تضمن لباقى المهن الاخـــرى ، ولهذا فهو يقترح ضمان هذه الحرية مع نفـــس

التحديدات المفروضة على النشاطات المهنية الاخرى ، الاعتراف بحق ممارسة الصحافة ، فقط ، لعدد معين من الافراد الذين تكون قد تبثت جدارتهم والذين تسلم لهم شهادة استحقاق .

لا نظن اننا نغالى اذا قلنا بأن بحث ماركس هذا ، هو احد تحاليل الايبستيمولوجيا السوسيولوجية التباينية الاولى ، بالنسبة للتاريخ العام للسوسيولوجيا ، والذين يصعب علينا التقليل من اهميته النهاجية . انه يمس فى الواقع نفس **المحور** (الذى ترتكز عليه) كل دراسة اجتماعية للواقائع الانسانية ، والاصناف الفكرية العامة التى تختص بها مختلف الفئات الاجتماعية ، ذلك المحور الذى تجاهلته واهملته اعداد وافرة من الاعمال السوسيولوجية ليس فى القرن 19 فحسب ، بـ لحتى فى يومنا هذا.

ان سلسلة المقالات التى كتبت حول افتتاحية العدد 179 من **جريدة** كولونيا تضع المبادىء نفسها لكل سوسيولوجية فكرية عموما ، والفكر الفلسفى خاصة . ونورد هذا المقطع الذى يبدو لنا جد رائع : « ان الفلاسفة لا ينبثون كالفطر من الارض ، انهم نتاج عصرهم ، وشعبهم، تجرى منه فىآرائهم الفلسفية ، العصارات الاكثر لطاقة ونفاذا ، والاكثر نذرة ودقة . انه نفس العقل ، ذاك الذى بنى الانساق الفلسفية فى رؤوس الفلاسفة ، والسكك الحديدية بأيدى العمال . ان الفلسفة ليست خارج العالم ، كما أن العقل ليس خارج الانسان ، رغم عدم وجوده فى الجوف» .

وفى سلسلة المقالات المكرسة لسرقة الاخشاب ، وضع ماركس العناصر الاولى ـــ التى ما تزال ـــ دون شك ـــ غير مكتملة ، وبالضبط لعدم توفر طابع ديالكتيكى فيها ، لنظرية التشييء ، مبينا كيف تتحول العلاقات الانسانية فى مجتمع قائم على الملكية الخاصة الى اشياء ، وفى حالة مثل حالة موضوع التحليل ، يبين كيف يصير الخشب اكثر أهمية من الناس ، الذين يضطهدهم ويقضى عليهم .

وفى هذه المقالات نفسها ، يوجد تحليل سوسيولوجى رائع للتبرير القانونى لمسألة التحولات الاجتماعية الحالية ، بفضل تأويل العلاقات الموروثة عن القرون الوسطى ـــ فى عصر كانت مفاهيم الامتلاك أو الحيازة فيه ، تعطى مضمونا اجتماعيا مخالفا تمام المخالفة ـــ بمصطلحات القانون الرومانى . اننا نركز هنا على هذين التحليلين الاخيرين ، لسبب بسيط ، وهو أن نظرية التشييء ـــ مثلها مثل تبرير نزع الملكية فى عرف الفلاحين بالنظر الى القانون الاقطاعى على انه حق الملكية المطلقة ، معروفا اليوم جيدا فى الادبيات السوسيولوجية .

واخيرا ، فان السلسلة الاخيرة من المقالات المكرسة للدفاع عن للمراسلة التى كتبها احد مزارعى الكروم من « الموزيل » والتى نشرتها

الجريدة وطالبت السلطات توضيحا بشأنها ، تكون ايضا تحليلا سوسيولوجيا رائعا للعقلية البيروقراطية وللاسباب البنائية التى تجد هذه الاخيرة نفسها بسببها ، ميالة بالضرورة الى تجاهل طبيعة كل احتجاج ضد الاجراءات الادارية ، والى اعطاء الحق للسلطة ضد هذا الاحتجاج. ولنورد من بين العديد من الملاحظات ، الملاحظة التى ترى ان السلطة حتى فى الاجراءات الذى تريد به فحص الشكاوى موضوعيا ،ستكون مدفوعة لان تعهد بالتحقيق الى موظف متعود على المشكل ، وهذا يعنى فى الغالب ان يعهد بها الى موظف شارك فى الادارة المجرمة ، رغم أنه لم يعد الان عضوا فيها . والحالة هذه ، فان موظفا كهذا سيكون عادة قد ترقى من منصبه ، وبالتالى فان الشخص الذى يجب أن يفصل فى هذه الشكوى، ليس فقط عضوا فى الادارة — وتبعا لهذا سيكون ميالا الى التأييد والمصادقة على ، تدابير الادارة — ولكنه سيكون ، أكثر من ذلك وفى كثير من الحالات، الشخص الذى يجب عليه أن يحكم على تدابير اتخذها هو نفسه أو قررها رئيسه الادارى القريب أو البعيد .

كل هذا يشير فى نفس الوقت الى اى حد أننا بالضبط ، فى الفترة التى كان فيها ماركس ما يزال يتصف بعد بضعف الطابع الجدلى ، وبالقرب — أكثر — من عقلانية عصر الانوار ، نجد الثنائية، التى كثيرا ما اعتقد بعض الشراح انهما عثروا عليها فى فكره اللاحق . والى اى حد يتضح ان ماركس لم يكن فقط مناضلا نشيطا فى صفوف الديموقراطية الراديكالية ، وأحد كبار انصار فلسفة الانوار ، ولكنه كان أيضا أحد كبار السوسيولوجيين التجريبيين .

ولنضف ، خاتمين هذه الفقرة ، أن قيمة كل التحليلات السوسيولوجية التى ذكرنا ، تمكن — من بين ما تمكن فيه — فى كونها دراسات سوسيولوجية المعرفة ، مرتكزة على الاصناف العقلية المميزة لمختلف الفئات الاجتماعية ، ومن هنا بالضبط تكون هذه الدراسات صالحة وفى نطاق واسع جدا ، لان تدمج فيما بعد ضمن منظور جدلى . ومن هذه الجهة فان مفكر ماركس — وحتى فى الفترة التى كان فيها اكثر بعدا عن الديكالتيك — كان ينبىء منذ ذلك الوقت ، وبسبب التركيز على العلاقة بين بنى الوعى والواقع الاجتماعى ، بتطوره اللاحق .

ويمكننا تمييز وضع الدراسات السوسيولوجيد فى **الجريدة الرينانية** تقريبا بأنه : يوجد بالنسبة لماركس حق طبيعى وأخلاقى طبيعية تنبنى عليها أحكامه السياسية ، وباسمها يناضل . وفى مقابل هذا الاخلاق وهذا الحق ، ينتصب مع ذلك واقع اجتماعى ملىء بالاخطاء ، والهفوات ، واقع ينبغى تفسيره سوسيولوجيا ، يدرسه ماركس بمنهج **حتمى** وليس بمنهج **تكوينى** . مركزا تحليلاته على تفسير سببى للاصناف العقلية التى

يتركب منها وعي مختلف الفئات الاجتماعية .

ولكن هذا الموقف، سواء أكان ماركس واعيا بذلك أم لا ، يقع على النقيض من الفكر الجدلي ، مثله في ذلك مثل موقف الاكثرية من الشباب الهيلغيلي في ذلك العصر .

ان كتابه التالي : **نقد فلسفة الدولة عند هيغل هو** الذي يضعه من **جديد وجها** لوجه امام المواقف الاساسية لهذا الفكر . والكتاب غني جدا، ولا يسعنا الآن القيام بتحليل مفصل لهذا الكتاب، والذي يهمنا الان ، قبل كل شيء ، هو مشكل العلاقات بين النظرية والتطبيق العملي ، بين علم الاجتماع والسياسة ، وبين احكام الوقائع واحكام القيمة .

ولكن عندما يتعرض ماركس لفكر هيكل ، مهما كانت لانتقادات التي وجهها اليه ، والتي سنتعرض لها فيما بعد ، فانه يجد نفسه امام فكر لا يشكل تقويماته باسم اخلاقية او حق طبيعيين ولكن باسم ما يعتقد انه الواقع حتى وان لم يكن هذا الواقع هو ذلك المعطى مباشرة على النمط التجريبي ، وانما صيرورة الروح الموضوعية، ومسيرتها نحو تحقيق الحرية . لكن ماركس ،وهذا جانب مهم (يمكن ان يفسر في غالبيته بسياق العصر الذي كانت **جماعة الرادكاليين فيه تدعى الهيلغية بشكل اكثر او اقل** ، في نفس الوقت الذي تتعارض فيه مع هيغل ، لا سيما في اتخاذ المواقف السياسية) ،لا ينتقد هيغل باسم سياسية مبنية على الاخلاق والحق الطبيعي ، بل يتساءل عن الموضع الذي يوجد فيه صدع نسق يبني احكامه القيمة ، ليس على ما يجب ان يكون ولكن على الواقع الموجود ، ويتوصل ، في فلسفته عن الدولة ، الى نتائج **جد** متعارضة مع نتائج الراديكالية الديموقراطية ، بل يتوصل في الواقع الى مجرد تفريط للواقع الاجتماعي والسياسي الالماني، كما كان بالفعل في ذلك العصر . والمسألة الرئيسية في الكتاب — بغض النظر عن هذه التحليلات المفصلة — هي مسألة نقد محايث للنسق الهيغلي ، ومن هنا بالذات كان ماركس مدفوعا لان يخطو خطوة هامة انطلاقا من عقلانية عصر الانوار ، نحو الفكر الجدلي .

والواقع ان ماركس — منذ الصفحات الاولى من الكتاب — يؤكد على النقطة الرئيسية التي ستميز بين جدلية هيغل المثالية والجدلية المادية المقبلة ماركس وانجلز ، والتي ستجعل من النسق الاول تبريرا للدولة القائمة ، ومن الثانية ايديولوجية ثورية . والنقطة الرئيسية التي يأخذها ماركس على هيغل هي كون هذا الاخير قد قلب العلاقة الفعلية بين الموضوع والمحمول ، بجعله من العقل ، الذي هو محمول قبل كل شيء ، موضوعا للتاريخ وبتحويله الناس الحقيقيين ، والمؤسسات الناشئة عن علاقاتهم العائلة ، المجتمع المدني ، الدولة الى نظام المحمولات . ولكن هذا

النسق لا بد أن يفضي لاسباب داخلية ، رغم استخدامه بطريقة جد انتقادية، وبايمان أكثر رسوخا ، الى نتائج محافظة . والواقع أنه لا **توجد اية وسيلة لمعرفة** العقل الموضوعي ونزعاته الى التطور بسرعة أو ببطء **بكيفيــــه مباشرة وفورية** (فالمفكر لا يعرف سوى الهدف الاخير لتطوره) . ولهذا فان الفيلسوف لا يمكن أن يعتمد فى اتخاذ مواقفه السياسية الى على مغالطة، وذلك باستناده على ما يسمى بالمحولات ، يعنى المؤسسات القائمـــة . ولهذا فان اى استعمال نزيه لجدل مثالى كهذا ، يجب أن يفضى حتما ، اذا اخذ الامر بجدية ، وأراد المرء أن يتفادى ثنائية الكائن وما يجب أن يكون الى مواقف محافظة ، والى امتداح النظام الاجتماعى والسياسى القائم . واذا كان على الاحكام القيمية أن تنبنى — فى الواقـــع — على الموضـــوع الحقيقى للتاريخ ، واذا كان هذا الاخير لا يمكن ان يكون معروفا الا من خلال محمولاته التجريبية المدركة على أنها **مجردة من كل دينامية خاصة** . فان أحكام القيمة لن تكون الا تقريظا لما نعرفه عن العقل المطلق ، اى تقريظ ما هو موجود ، مع الغاء كل تقويم لتحويل محتمل .

ويبدو لنا ان هذا النقد الاساسى للنسق الهيغلى صحيح ، ولا نرى أى اعتراض يمكن تسجيله ضده ، وكل ما يمكن أن نضيفه هو أن تقريظ الواقع الموجود يمكن ان يكون تقدميا ، او حتى ثوريا ، وذلك عندما يكون هذا الواقع نفسه تقدميا أو ثوريا بجلاء ، كما كان الحال مثلا فى الـــوقت الذى ظهر فيه (الواقع) — قبل كل شىء — بمظهر الدكتاتورية اليعقوبية أو الامبراطورية النابوليونية ، فى حين انه صار رجعيا حتما فى فتـــرات المحافظة والجمود ، مثل الفترة التى كتب هيغل فيها فلسفته عن الحق ، أو الفترة التى كتب فيها ماركس مخطوطة الكتاب الذى نحن بصدد درسه.

وفى مقابل خطـــا هيكـــل المتمثـــل فى قلب العلاقـــة الحقيقيـــة بين الموضوع والمحمول ، يضع ماركس ضروره فكر وضعى وجذرى فى نفس الوقت ، يرى فى الناس الحقيقيين ، وفى المؤسسات الاجتماعية (العائلة ، المجتمع المدنى ، الدوله) الموضوع الحقيقى لحركة التاريخ . ولكن هذه الضروره اذا بولغ فيها الى أقصى حدودها لا بد ان تنتقل بمـــاركس مـــن الثنائية السوسيولوجية — السياسيه ، فى مقالات **الجريدة الرينانية** ، الى المادية الجدلية . ولان ضرورة اعتبار الناس الحقيقيين فاعلين للتاريخ ، قد فهمت بصفة صارمة ، فانها تقتضى فى الواقـــع :

1) ضرورة القيام بدراسة **تكوينية** للوقائع الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية .

2) ضرورة ادراك النظرية نفسها على أنها عنصر جزئى من النشاط التاريخى للانسان ، وضرورة ادراك الناس والمؤسسات الانسانية اللذان ندرسهما ، بوصفهما مساهمة — بصيغة أكثر أو أقل مباشرة — فى تهيىء

وانجاز النظرية الذي تكون في طور التكويـــن ، وباختصار ، فان ضرورة اعادة اصلاح وضع العلاقة بين الموضوع والمحمول تقتضى ضرورة وجود فكر جدلى ووضعى ، مرتكز ــ فى نفس الوقت ــ على العلاقة الوثيقة بين النظرية والتطبيق العملى ، وعلى التماثل الكامل او الجزئى بين موضوع الفكر ومحموله بين النشاط العملى .

ورغـــم ذلك ، فانه يوجد فى الغالب الاعم ، وبصورة دائمة تقريبا ، تفاوت اكثر او اقل اتساعا بين الحاجات المحايثـــة لتطور موقف نظرى ، وبين التحقيق الفعلى لهذا التطور ، فى الصيرورة التاريخية ، او فى السيرة الذاتية لمفكر ما . وقد كان **نقد فلسفة الدولـــة عنـــد هيغـــل** يستوجب ، مسبقا ، فى نتائجه الداخلية ، تكوين فكر جدلى .

ولكن ماركس كان ــ كأغلب الشباب الهيغلى ــ مفكرا شديد الارتباط بمواقفه الراديكالية ، الديموقراطية والمعارضة ، حتى يتمكن من قبـــول مقتضيات فكر جدلى ، ولا سيما تلك التى تتعلق بتكوين تقويمات فقط ، انطلاقا من النزعات الموضوعية للبنى التاريخية الموجودة ، مادام لم يجد فى هذه البنى **قـــوة ثورية موضوعيـــا** تمكن من وضع وفاق بـــين شروط ومقتضيات الفكر الجدلى والمواقف السياسية للشباب الهيغلى ، وباختصار ، فان اكتشاف **البروليتاريتين الفرنسية والانجليزية ، كقوى ثورية** ، كـــان يتموضع حتما بين الضرورة الضمنية لانتقاد الفلسفة الهيغلية ، وتكـــون الماديـــة الجدلـــية .

بعد هذا نود ان نذكر بأن اكتشاف البروليتاريا ، نفسه كموضـــوع وكمحرك للثورة الاشتراكية ، لم يؤد بشكل مباشر الى تكون فكر جـــدلى احادى منطقى . وعلى العموم فان بداية تكون وبلورة المادية التاريخيـــة والجدلية تحدد بالنصوص المكتوبة سنة 1843 وبداية 1844 والمنشورة فى **الحوليات الفرنسية ــ الالمانية** ولا سيما فى **مدخل الى نقد فلسفة الحق عند هيغل** ومع ذلك ، فان فى هذا التأويل خطأ ، من حيـــث ان التكييـــف التاريخى ربما لا يخلو من اهمية فى تطور ما بعد الماركسيانى الى الماركسية لانه اذا كان من الثـــابت ان **المدخـــل** هو أول نص لمـــاركـــس ظهـــرت فيه فكرة البروليتاريا كطبقة حاسمة فى تحقيق الثورة الاشتراكية ، فانه رغم ذلك ما يزال بعيدا عن الجدل ، ويتضمن حتى الان موقفا ثنائيا خالصـــا . ويتعلق الامر فى العمق ، بمحاولة تركيبية بين كتابات 1842 التى اقامت الامال فى التجديد الاجتماعى والسياسى على قوة العقل المستند على الاخلاق والحق الطبيعيين ، وبين المقتضيات الجدلية لـــ **نقد فلسفة الدولة عنـــد هيغل** التى كانت تريد ان تجد فى البنى الواقعية للمجتمع ، وليس فى سماء الايديولوجيات ، الموضوع الفاعل للتاريخ وللتقدم . ولان المواقف الاساسية لـــ مدخل **لنقد فلسفة الحق عند هيغل** مصاغة بشكل تخطيطـــى ، فانهـــا

تؤكد على ثنائية : فكر عقلانى يكون القوة الفاعلة للتاريخ ، ولكنه يبقى عاجزا ، ودون فعالية ، مادام لم ينجح فى التجسد فى واقع مادى ،، هذا من جهة اما من جهة أخرى ، فنجد هذا الواقع المادى ، الموجود فى ذاته، والسلبى على حدة ، الذى يمكن ان يصير — وقد يصير — فاعلا ، بفضل وبسبب نفاذ الفكر العقلانى فيه ، ويكفى أن نورد بعض المقاطع : « ان الثورات تحتاج الى عنصر سلبى والى قاعدة مادية ، والنظرية لم يسبق لها ان تحققت عند شعب من الشعوب الا عندما تكون تجسدا لحاجياته». ولا يكفى ان ينزع الفكر نحو التحقق ، فالواقع نفسه يجب أن ينزع نحو الفكر » . « حقا ان سلاح النقد لا يمكن ان يحل محل نقد الاساحة ، والقوة يجب أن نقلبها بقوة مادية ، ولكن النظرية تصير هى الاخرى قوة مادية ، عندما تستحوذ على الجماهير » . «ان تحرر الالمانى تحرر للانسان، رأس هذا التحرر هو الفلسفة ، وجسمه هو البروليتاريا . ولا يمكن للفلسفة ان تتحقق دون الغاء وتجاوز البروليتاريا ، ولا يكن للبروليتاريا . أن تزيل نفسها وتتجاوزها دون أن تتحقق الفلسفة » .

يبقى أن نتساءل : — لماذا رغم النصوص التى أوردنا ، ورغم وضوح البنية الثنائية لهذه النصوص بما فيه الكفاية ،ورغم طابعها الانتقالى، وكونها كتابة ثنائية غير جدلية — (لماذا) لم تبرزها الادبيات الماركسولوجية بعد — الماركسيانيه الا قليلا . ويظهر لنا ان السبب يكمن ، قبل كل شىء ، فى كون هذه الادبيات نفسها كان لها طابع ثنائى غير جدلى ، وان ما كان يسمى ماركسية . كان فى أساسه أكثر قربا الى مواقف **مدخل الى النقد الهيجيلى للحق** منه الى مواقف **اطروحات عن فيورباخ** — ويكفى — فى الواقع — أن نستبدل فى **المدخل** كلمة فلسفة بكلمة حزب (والحقيقة أن الامر فى كلتا الحالتين يتعلق بالمجموعة التى تهىء الايديولوجية) لنحصل على موقف قريب جدا من هذا الذى عبر عنه لينين فى كتابه **ما العمل** ؟ ولكن أيضا على مواقف نظرية معبر عنها ، بدرجة أكثر أو أقل وضوحا ، مواقف تناسبت مع التطبيق الفعلى والايجابى ، سواء بالنسبة للاشتراكية الديموقراطية الالمانية ، أم بالنسبة للبلاشفة ، اى لكل من المركزين للبناء الكبيرين النظرى للماركسية .

وتشكل **اطروحات عن فيورباخ** فى اعمال ماركس، اول نص احادى وجدلى متماسك ودقيق . ويبدو لنا أن لهاتين الصفحتين أو الصفحات الثلاث من الاهمية فى تاريخ الفلسفة الاوروبية ، ما لاكثر المؤلفات الفلسفية شهرة ، ولا نتردد فى مقارنتها بـ **مقال عن المنهج ونقد العقل النظرى** و **فينومينولوجيا الروح** ، لذا نفهم كيف ان تحليلا شاملا لهاته الصفحات الثلاث يتطلب اكثر من مجلد واحد ، وانه ليس من المتطلب التعرض له هنا. ولنكتف بالاشارة — كى ننهى هذا المقال — الى أن **اطروحات عن فيورباخ**

تطرح بحزم مسألــة العلاقات بين النظرية والتطبيق العملى ، والتقريرات والتقويمات ، ومعرفة الوقائع الانسانية وتغيير العالم - والى ان جــواب ماركس هذه المرة **احادى** ، و **تكويني** بدقــة وصرامة ، كما انه يــؤكد (الجواب) كون الموضوع الحقيقى للتاريخ ليس الفرد ولكن الفئة الاجتماعية النازعة نحو التوحد مع النوع ، والاطروحة الاولى ــ وقد ايدتها بعد ذلك الاعمال المخبرية ، وخصوصا اعمال جان بياجيه ــ انما هــى احــدى التأكيدات الاكثر جذرية على وحدة النظرية والتطبيق العملــى ، ووحــدة المعرفة والعمل ، لا لانها تحدد هذه الوحدة على مستوى الوعى والفكــر فقط ، ولكن لانها تحددها قبل ذلك على مستوى الاحساس والادراك الاكثر أولية . «ان العيب الاساسى فى المادية السابقة كلها ــ بما فيها ماديــة فيورباخ ــ هو انها لا تدرك الشـىء ، والواقع ، والعالــم المحسوس الا فى شكل **موضوع** أوحدس ، وبطريقة ذاتية ، وليس **كنشاط انسانى ملموس**، او **كممارسة**».

وتؤكد الاطروحة الثالثة استحالة اى مفهوم حتمى ، او حتى مفهوم موضوعى للواقع الاجتماعى . وبما ان موقفا كهذا يؤدى دائما الى تفسير الفكر وسلوك الناس بالشروط الاجتماعية ، فانه يجب القول بان هــذه الشروط نفسـها ناتجه عن هذا الفكر وعن هذا السلوك . ان كل فكر وكل نظرية يتموضعان داخل الصيرورة التاريخية ، ويؤلفان فى نفس الوقــت محاولة للفهم وتدخلا . اما فيما يخص مطامح علم الاجتماع الموضوعى ، فانها تتصل بمحاولة «تقسيم المجتمع الى قسمين يكون احدهما فــوق المجتمع » (1) . ونأخذ الاطروحة السادسة على فيورباخ ــ وضمنيا على كل علم اجتماع موضوعانى ــ غيابا بالبعد التكوينى .

وفى الاخير . فان هذه الاطروحة نفسها ، وكذلك الامــر بالنسبــة للاطروحتين : التاسـعة والعاشرة ، تؤكد كلها أن الموقف السكونى والثنائى ناتج حتما عن الخطأ الرئيسى الذى يكمن فى اعتبار **الفرد المعــزول** فاعلا بالنسبة للتطبيق العملى ، وهو خطأ يؤدى الى اخفاء وتقنيــع الطابــع التاريخى للتطبيق العملى . ان الفاعل الحق هو المجموع ، اى النوع البشرى ورغم أن هذه الفكرة (التى يؤكدها ماركس) ما تزال تتصف حتى الان ، دون شك ، بالعمومية ، ولكنها ستكتشــف بعد حين ــ باحلال واقع تجريبى ، وبشكل آخر عيانى ، اى واقع الطبقات الاجتماعية ، محل المجموعــة النوعية التى ما تزال مجردة .

لوسيان غولدمان .

نقله الى العربية : محمد البكرى .

عن كتاب : الماركسية والعلوم الانسانية .

غاليمار : سلسلة (افكار) . باريس 1970 .

(*) = الماركسولوجيين : الباحثين المتخصصين فى دراسة آثار كارل ماركس .

(1) — ان العلاقة واضحة بين الموضوعانية السوسيولوجية وبين كل تقسيم مأساسى للمجتمع او الحزب الى قسمين مختلفين : الجماهير السلبية ، والحيويون النشيطون او المنظرون الممارسون .

رسالـة مفتـوحة

محمـد الـواكـرة

الرجـل الـذى اعرفـه
عارض عهد المرتدين بعنف
طـاف بكـل الازقـة
وفى صدره نبضات المدينـة
الـركـام يتـراكم
منافذ الاغاثة مملوءة بالدم
والصدا يقطر من المراحيض
والمغـالق تمـزق اللحم
والحبل يشتهـى الحنجـرة
وصوت هـذا الـرجـل
جـرح الحلـق
قبل اشتعال الفضاء
حطم الاسمنت المجنون الضاغط بسادية على تنفس الرافضين
شبيها بالسـندبـاد
قطـع البحار السبعه
شبيهـا بالنبـى
قطـع الصحـارى
اخترق كل الابـواب
والاسـوار ضخمـه
والهـواء قليـل
الرجل الذى تعلمت حبه
فى الاطفال الصامدين مثل شجر الاركان (1)
فى النفس الغنـى
بالحـديـد بالـدم
فى شيخوخة الجوانب المتهدله

برفض الاعشاب السامه
والـــرطـــوبــــه
بحجسة وشراســـه
فى الطرقـــات المنعرجـــة
يحـــرص بكـــل انتبـــاه
على الاكواخ والخيام الجائعة
الرجل الذى تعلمت حبـــه
فى الحضور المؤطر بالصلب
فى الكلمة التى لم يخنها ابدا
هـــذا الانســـان
هذا الرجل ذو اليدين المتيدتين
قال لى فى عمق زنزانته
من بين اغصان شجرة الحديد
التـــى تـــزهـــر
قـــال لـــى
ــ رغم رادارات حراس السجـــن
يـــا مـــلايين الشعـــراء
تغـــوا[1]
تغـــوا .

---

(1) شجر يعطى زيتا من نوع خاص فى جنوب المغرب .

أنشودة الخروج من حالات الحصار

عبـد اللـه راجـــع

على هودج من حروف البكاء جبينى : تقاطر فى
هجعة الدرب ، نقط فوق الرصيف
خيوطا من السهد ـــ برصاء كانت دروب المدينة ..
.. معجونة بالبراز (اشتهيتك
يا شفرة لم تخبىء من الناس الا حبيبى)
يد الريح تبحث فى داخلى عن كلام يخبؤه القلب
(يا حارس الليل نم لست لصا)
على غفلة من نعاس المصابيح صادفت وجه ابى
رابط الغيم فى وجنتيه ، استفاق بكى حين ابصرنى
(خبريه عن الحزن يا من اذا بكت
يصهل اليتم فى رئتـــى) ..
مد كفيه نحوى وتمتم : هل جئت ؟
حاولت ان استعير ولو بسمة ، فاستفقت ..
.. التفت .. وفى لحظة من عيون الاحبة خبأت
تحت المخدة وجهى ، وفتحت للدمع بابا .

صورة من العالم السفلى

تشرب من جفنى نعاس الدبح الهادىء
جلجلة العربات اليدوية أو
وقع الاقدام على اسفلت الحارة
بعد قليل تتحرك من غفوتها نافذة
تستيقـــظ اخـــرى
وانا سافتح كالعادة كل خلايا جسدى
كى اتشرب من ديـــوان الجـــاره
لكنـــى قـــررت اليـــوم
اشـعـــار هجـــاء مختـــاره

ان انفض فى عينيها ما تحمله الزواده :
سأحدثها عـــن ليلـــة امس
حين تمرت كتلة شحم تتكور
بين يـــدى بيـــاع الزيت
عنـــد غـــروب الشمس
بعد تليل تتقيأ كل الابواب رجالا
وبقـــايـــا أطعمـــة نتنه
تتخاصر فى الحارة اصوات الباعة والشحاذين
فـأمـــد الى الشبـــاك يـــدى
تتسلل عبر خياشيمى رائحة البول المتبخر
وعلى واجهة المقهى ، كالعادة
يفتل شاربه الابيض ناطور الدرب ويلقى
أحلى مـــا يملك من كلمـــات
حيـــن تمـــر فتـــاة

حـــوار بيزنطـــى

ـــ أشمر بالحزن وئيدا يتسلق أوصالى / يجعلنى
حفنة ثلج أو يرشق ذاكرتى بالنسيان
ثمـــة شيء ينغل فى الداخل المسه
حين يصادفنى أرق يأكل من جمجمتى أو
حين أحدق فى وجه الانسان
ثمة شيء لا يحمل اسما يركبنى فى لحظات الصحو
فانسى تاريـــخ حيـــاتـــى
ـــ ما ذا يحمل هذا التاريخ سوى الرعشة والاحزان
هل تقدر ان ترفع رأسك اذ
تنفـــر منك حـــروف اسمك
او تتحول نقوشا فى ذاكرة التاريخ
ـــ بل يحدث لى ان افقد ـــ احيانا ـــ اسمى
وشهـــادة ميـــلادى
اتهجى أعينهم حين يمرون قوافل أسرى
تصفع اسفلت الحارة ، اقرأ فى اعينهم
سورا من قرآن الحقد ، وديوان كلام ملغوم
ـــ هى رائحـــة الانسان المسموم
تملأ أرجـــاء الكـــرة الارضيـــة
ـــ وأنا النابت فى مستنقـــع أحزانـــى
ـــ سـأمشط شعـــرك

اعطيك بطاقة تعريف وجواز مرور
لن أصرخ : ديوان أنت بدون مسمى
او قافلـــة مـــن سهـــر أزرق
تبحر من مرفأ حزن كى ترسو فى مرفأ حمى
سأقـــول لهم ...
ــ أنت اذن ...
ــ مثلك لا اعرف كيف يصير الانسان
فى رمشة عين اسدا او ثعبـــان
اعترافـــات مـــؤقتـــة
تغازلنـــى واجهـــات المقـــاهى
كأن تضاريس وجهـــى لغـــات جـــديـــدة
وتأكل من رئتى احرف حين خبأتها فى الدواخل
صـــارت قصيـــده
أنا التيه : احمل فى جبتى من غرائبكم حزمة
ومـــن المـــوت أخـــرى
واعبر كل المدائن ، كل المداشر ، اعشقكم
حين ارفضكم ، وعيونى جريده
أنا التيه : اكبر فى جسدى حين اصغر فى
اعين الناس لا شىء منـــدى
سوى وجبة من قصائد أطبخها بين حنجرتى والرئه
وحين أحدق فيكم أرى زمن الاوبئـــه
يغـــازل كـــل الجـــرائـــد
فأنقش خارطة للجحيم على عتبة القلب ثم أمزقها .
تتمـــة الحـــوار
ــ ملعون هذا الزمن المتخشب فى الرئتين
نأتيـــه فيهرب منا ، ينسل ونبقى
فى منطقة الظل نفتش عن زمن أنقى
ــ سأصـــارحك القـــول ...
ــ أخاف من الكلمات اذا كشفت أسرار القلب
ولذا فأنا أهرب منها : اهرب من ملكوت الغم
خشية ان تفضحنى اللغة الممزوجة بالدم !
ــ لكنك تهذى ، هل يجديك الوهم
حين تخبىء وجهك فى الرمل الطازج كى يبقى
جسمك شارة حزن متعتق
ملعون من يحمل أحزان الدنيا الموبوءه
ملعون من يكبر فى عينيه الانسان

ــ 24 ساعة قبل بداية التاريخ
هذا اللغز المستعصى منذ بدايات العصر الحجرى
يقف الآن مصرى : حزمة قىء وتفاهه
كى يغرس فينا هذا السكين
منتظرا ان يطلع فينا بروميثيوس
يحمل مصباح علاء الدين !
ــ ها أنت ــ اذن ــ تحشر فى كفى راس الخيط
توقظ فى رئتى حديثا يوجعنى
ياكل من نضرة وجهى ، يدمننى
آه لم يغرس فينا الانسان سوى الحب
علمنا أن نصنع من سنوات الجدب مواسم قمح :
اعراسا ، وموائد للجوعى ، أوطانا
أن تفتح اعيننا حين يعسكر فى الشرفات الليل
أن نصمد كالنخلة فى وجه القيظ وأن
نتمسك بالرمل
لكن ، قل لى : ماذا اعطيناه ؟
ــ ....
ــ ليس غريبا أن نصمت نحن الموتى
كان علينا أن نمسح عن جبهته عرق الزمن الغادر
كان علينا ان نغلق فى وجه خطاه التيه
لكننا لم نشعر اذ كنا نرثيه
انا نفتح بابا للحزن ..
ــ .. « وهل فاقد شىء يعطيه »
التاريخ يبدأ من الشارع
فى الواحدة زوالا مات صديقى بالسكته
(لم تتوقف رجل فى حارتنا)
كان المذياع يشق الجدران الرثه
وعلى الطرف الايسر من حارتنا كان الحلاق
كالعادة يلقى أول نكته
فبكيت كثيرا ..
فى الثانية زوالا كانت سيارات الشرطه
تبحث عن بائع زيت مغشوش
حين أرتطمت جمجمة بالاسفلت الساخن
واختلط الزيت بمطاط المجدت
منذ الثانية زوالا لم تتحرك رجل فى حارتنا :
اختنقت من حنجرة المذياع بقايا

اغنيـــة مختساره
وعلى الطرف الأيسر من حارتنا كان الحلاق
يمتص دخـــان السيجـــاره
ويحاور ناطور الدرب الغارق فى الزرقه
فبكيــت كثيــرا
فى السادسة مساء غازلنى فرح مجنون
(حين اختلطت خطواتى بخطى الجيران)
من قلبى كان يطل على الانسان
من قلبى كان يطل على الانسان

اربعاء الفقيه بن صالح
1974 — 6 — 6

الشاعر منصت للشعب

الطاهر بنجلون

1 ــ تغير الزمن الذى كان العرب فيه يعتبرون كل شاعر متنبيا ، انسانا طامحا للنبوة ، متأملا سماء صافية ، حيث لا بد ان تظهر خطوط القدر ، وعلامات المستقبل . هذا المفهوم ابعد الشاعر عن الواقعي (اليومى والتخيلى) ، ثم دعم استمرار الصوفية ، صوفية لا تنفذ الى العمق ، مما جعل الشعر التقليدى مجرد غواية بالنسبة لها .

« ان الشاعر العربى اليوم ، كما يقول ادونيس ، يجب أن يحس فى ذاته انهيار هذه المفاهيم القديمة ، ويكتشف هذا القناع الذى يغلف الواقع الحياتى . يجب أن يكون الشعر قدرنا الانسانى » .

ليس رائدا ولا نبيا ، يجب أن يكون الشاعر منصتا للزمن وما ينطق به ، ومنصتا لذاكرة الواقع أيضا .

ليس المقصود اعادة خلق الواقع ، ولا تكرار ما نراه ، بل هو أقل من كل مزايدة تجاه مفعول الكلمات المفرغة ، المنحطة ، والتى تتملق ولكنها تتطفو فوق السطح اللامع للنص . ان المقصود هو اختراق المرئى، والتوجه نحو الاساسى ، وهذا الاساسى ليس ما ينكشف لنا عادة .

هناك تقليد ثقافى دعم وجود ثنائية مقعدة : انفصال الحياة عن الشعر، انفصال الواقع السياسى والواقع الاقتصادى عن الشعر ، انفصال الجسم عن التخيل ، انفصال الحلم عن الثورة ، بينما يملك خيالنا طاقة كبيرة من الوجود والواقع ، وبالتالى يملك طاقة كبيرة من الاهمية فى مقارنته مع حياتنا اليومية المفرغة من كل بعد خيالى ، والتى اصبح فيها واقع احلامنا عرضة للنكران . بالاضافة الى ذلك نجد صمود تخيل معطوب ، جامد ، مغلق على اشكال اخرى من القول والفعل ، وهذا شىء محرج ما دام على التخيل ان يرفض كل رقابة .

ولا يمكن أن نقف الى جانب الحياة ، لان القصيدة يجب أن تكون الحياة نفسها ، فى حقيقتها الاساسية . يجب أن تعرى الموت الذى نزيفه ونسميه حياة ، اى اعطاء الشعر منطقته عن طريق انضاج حدوده التى تحصرها

الرغبات الظاهرية بين الحياة والواقع .

2 ــ وقبل اعطاء تعريفي الخاص للشعر الحقيقي أحب القيام بفضح الخطر الذي يمثله الشعر المزيف ، اللاشعر الذي ينتشر مع الاسف في معظم الدول المسماة بالعالم الثالث ، ونعني به ما يسمى (الشعر الملتزم) بكل سهولة . اننا غالبا ما يحدث لنا ان نخطىء الصواب ونسقط في الديماغوجية عند بحثنا عن الاخلاص والواقعية دون وعي منا بذلك .

ولنقل بسرعة : القصيدة شيء آخر غير الشعارات ، وواقعية القصيدة ليست في التطابق ، حقيقة القصيدة نكران للفقر ، وجمالها ليس في القناعة ، انها غير التأمل والنحيب .

والشاعر المزيف هو الذي يفصل اراديا الشعر عن الحياة حين يجعل نفسه مركز الكون . هناك من يفصل الحياة عن الشعر دون أن يعلم بذلك حتى انه يذهب الى التفريق بينهما عند تسميته الاشياء ، بينما التسمية هي الالغاء دون اى انتهاك ، هي تحطيم الفعل نفسه للقصيدة ، استعمال الشعر كمحمول ، كشاشة ثانوية للانعكاس والانتقال ، رسم للعالم دون النفاذ فيه وتغييره . والنصوص او الاشخاص الذين يسمون الظاهرة ، ويظنون انهم ملتزمون ، عند كتابتهم لكلمات الحرية والبؤس والثورة الخ ... يساهمون بالفعل في ابعاد الشعر عن وظيفته الحقيقية الكامنة في القبض على الاصيل ، والذهاب اعمق ما يمكن في ذلك .

ان الفعالية الثورية تكمن في حقيقة القصيدة ــ كتعبير عن الحياة بكل متطلباتها ــ وليست في الضروريات الاجتماعية المرسومة ، المسماة بالمنقولة في لغة مؤسسة عن طريق بنيات لغوية وذهنية ثابتة ، والمعروضة وفق صدق الظاهر .

تصبح القصيدة حقيقة عند ما تتخلص من كل استيلاب ، وتأخذ حدودها تجاه كل الايديولوجيات ، وتعيد القوة الكامنة في الواقع بالصورة والكلمة .

لا يمكن للشعر أن يكون الا حقيقة . والحقيقة بطبيعة الحال هي وحدها الثورية (غرامشي) ، يجب أن ينبع الشاعر من الواقع ليكون حقيقة ثوريا ، بمعنى ان يكون حرا ، كاملا ومستقلا (لا علاقة لهذا بالنبوة ، ولكن بمفهوم التحرر وتغيير الواقع) .

هناك ايضا واقع احلامنا وواقع اهوائنا . وقد كتب الشاعر جان بيير دوبري في هذا المعنى « انا من بين الذين لا يرون سطح البحر ، ولكن اعماقه وثقبه ووحوشه واشباحه . انا من بين الذين ذهبت عيونهم للافق » .

الشعر هو وحده الذي يستطيع تحويل الواقع الى شكل عجيب كما يقول رامبو « لن ينغم الشعر الفعل ، بل سيكون في الامام » .

ان نكون فى الامام داخل منطقة اللغة الجديدة ، حتى نتكلم الى — مع الاخرين عند الحديث مع انفسنا . وينهض شعراء آخرون .

تحطيم اللغة المؤسسة هو الهدف الاول للشعر . ولا يمكن تغيير الواقع بلغة الطبقة المسيطرة .

3 — ليس هناك شعب عاش بدون شعر . ولكن عادة ما انكر شعر الشعب ولم يعترف به . والذين يتحبون هذا الحظ فى ابيسات متعفنة يتملقونه ويخونونه . وبدلا من الانصات اليه نصبح الناطقين باسمه مباشرة، ثم نكتب ما نريد . وفى هذه الحالات لا يموت الشعر ، ولكننا نحن الذين نموت بالشعر والحياة .

لننصت للزمن

ولننصت للارض

لا يمكن لاى شعر ان يولد من العدم . يمكن أن يولد من صمت . من جرج ، من ارض وشعب يقتل ببشاعة . الشعر يسخر من الجغرافيا . انه يد الشمس وسماء الاوطان الحبلى . البحر يتكلم والموج يعود بين يدى الطفل الذى يمزق الشراع . القصيدة حاجز فى طريق الزمن المستقيم. نتعلم بصعوبة قراءة النجم والحاح المستقبل .

قصيدة المستقبل هى وطن الرفض « ادونيس » .

4 — القصيدة تجمع لنفسها كل المعانى الاكثر أهمية ، والاقل آنية ، ولكنها الاكثر الحاحا . القصيدة ليست معادلة تحتل مكان تفسير العالم . انها علاقة جديدة بين الانسان والعالم . واللامعنى هو غواية محتملة ، فليس هناك شىء واضح ، ومن ثم لا تطالبوا من الشاعر أن يكون واضحا نفس وضوح المعلق الرياضى . حينما نطلب من الكاتب أن يكون واضحا نلح عليه الا يغير اسلوبه ، ولكن افكاره . اننا لا نبحث عن التعمية . بت

ولكن الشعر ليس الا انعكاسا للاعماق المعقدة . الحياة فى غناها ليست واضحة . والعلاقات بين فردين ليست بالضرورة واضحة ، والحب ليس شيئا واضحا . اذن فلنمسك عن مطالبة الشاعر بالوضوح .

5 — يذهب الشعر حتى يصل حدود الكلمات ، واكتشاف عذرية الافعال . وعملية اعادة اكتشاف هذه العذرية هو تحطيم اللغة . الشعر الثورى لا يمكن أن يفهم بلغة مقعدة ، انه خلق لغة جديدة . الكلمات كلمات. وبالضبط هى كلمات . خطيرة . اننا نتهم بها .

نحن الان لا نزال فى علاقة مع الكلمات .

ننتظر انتصار الكلمة .

6 — « فهم قصيدة هو اولا وقبل كل شىء سماعها » اوكتافيوباز. سماعها بالعينين ، جعلها تنفذ للداخل ، تسكن جسمنا وذاكرتنا

الحاضرة والمقبلة . هو أن نعيش القصيدة .

القصيدة لا تفسر — انها مفتوحة لكل الامكانيات وكل الاذان . انها فى حاجة للمشاركات .

7 — اسبقية الاقتصاد (اللحظة الاخيرة) يجب ان تكون موازية لاسبقية الشعر . ليس هناك تحرر للانسان دون تحرر خصائص تخيله ، حلمه ورغبته . بت

8 — لماذا يجب أن ننصت الشعب ؟ لا يمكن لفرد أن يعتبر نفسه ذا اهمية حتى يمركز نفسه فى الكون . « هكذا يتكلم الشاعر المزيف عن نفسه باسم الاخرين فى الغالب » كما يقول اوكتافيوباز . الشاعر الحقيقى يتكلم الى الاخرين عند تكلمه الى نفسه . انه يتكلم مع الاخرين .

الشعب هو القصيدة الوحيدة والعظيمة حينما يعبر عن فرحه أو غضبه ، أو حينما يرتج لنداء الحياة .

والشاعر ينصت لكل القوى المبدعة لشعب يتابع مسيرته .

سواء تحدثنا عن المراة ، الجنس ، المعمل أو الارض فهى نمط للمساهمة فى تنمية وبناء وطن .

يجب أن يتوقف الشعر عن كونه امتيازا للمثقفين . انه فى كل مكان وبداخلنا جميعا . ليس هناك شعر يسمى شعبيا وآخر يسمى شعرا بكل اختصار . ليس هناك الا شعر واحد ، ويتفق ان الشعب مالكه ، غير انه مبعد عن التعبير . بت

9 — شعر الحرية .

خنق صوت ، ومنع حياة ، ليس مسا متعلقا بفرد ، وانما بمجتمع بكامله . الشعر يماثل هذه الورود الوحشية . انه يظهر فى كل مكان ، بين الاحجار وفى القبور ، فى الجسد ، فى فرحة شعب ، فى حفل ، فى الصداقة والالم والحرب ، فى السماء ونفس الريح .

انه ينصت للزمن ، وما يقوله مخيف ومعد ، يزعج الذين انكروا الحياة فى انفسهم ، الذين يخافون المستقبل .

الطاهر بنجلون

باريس — ابريل 1974

نقله للعربية محمد بنيس .

بـــيـــان

اتحـــاد كتاب المغـــرب

اصدر اتحاد كتاب المغرب بيانا حول الوضعية الثقافية فى المغـــرب ولان البيان لم ينشر على القراء بشكل واسع ، نتيجة الموقف الذى اتخذته بعض الصحف الوطنية ، فنحن ننشره كواجب وطنى فى المرحلة الثقافيـــة الراهنة ، رغم مرور فترة ليست بالقصيرة على اصداره .

بيـــان حول الوضعية الثقافية فى المغرب

ازاء شيوع بعض المفاهيم والاراء المحرفة لمفهوم الثقافة فى المغرب والدور الذى يجب أن تضطلع به . وأمام الحملات التى تباشرها بعض المنابر شبه الفكرية على المعنى الحقيقى للثقافة فى بلادنا وعلى المثقفين المناضلين وبالنظر للدور اتزييفى الذى تمارسه هذه الاراء على عقليـــة الجمـــاهير وسلوكها وتطلعاتها . وحرصا منا نحن اتحاد كتاب المغرب ، الجمعيـــة التى تستقطب الاصوات الثقافية والمبدعة فى اتجاه وطنى نضالى ، على ضرورة التصدى لهذه الافكار التى تعمل هدما فى كيان ثقافتنـــا الوطنيـــة وطموحاتها السياسية والاجتماعية ، رأينا من اللازم ان نسجل فى هـــذا الظرف الدقيق والخانق الذى تمر به بلادنا ، الايضاحات التالية :

1 ــ ان الثقافة تعبير فكرى عن الصراعات الاجتماعية ، وهى لذلك تعكس ما يجرى يوميا على صعيد حياتنا فى مختلف مظاهرها ، وتبلـــور جملة العلاقات الانتاجية والطبقية السائدة ، مقدمة صورا مختلفـــة عـــن درجات الوعى والمسؤولية ، وهى بذلك من مجموع الممارسات الفكريـــة والحياتية لشعب من الشعوب وتفصح عن تطلعاته وتوقه الدائب لتطـــور وتجدد مستمرين يزيحان من طريقه اسباب الحجر والجمود .

والثقافة بهذا المعنى ترتبط جذريا بالصراع العام الذى يجرى فى الحياة الاجتماعية والسياسية ، وتعتبر من اشد الاسلحة مضاء وحدة ، وهـــى لذلك لا يمكن أن تقف فى حيدة عما يجرى حولها من أحداث ووقائع ، كما لا يمكنها أن تنسحب من الساحة الوطنية لتفســـح المجـــال لعناصر الهـــدم والتحريض بل انها تنخرط ضمن الصراع الطبقى الذى تخوضـــه الجماهير

المسحوقة متصدية للاعمال والافكار المعنوية للتغيير .

2 — ومن ثم فان قضية الثقافة فى بلادنا ينبغى الحديث عنها انطلاقا من الفهم السابق ، الذى يضعنا وجها لوجه مع القوى المتسلطة بفصائلها الاقطاعية والبورجوازية المتواطئة التى تعمل بما تملك من اجهزة للاعـــلام والدعاية والنشر على الزج بمواطنينا فى متاهات التجهيل وحشو ادمغتهم بالافكار المخدرة والمجهضة لكل طموح فى الانعتاق والتحرر .

3 — وبما ان الثقافة السائدة فى مجتمع طبقى هى ثقافـــة الطبقـــة المسيطرة فهى لذلك تحاول أن تثبت أن ثقافتها هى ثقافة المجتمع كله .

ان هذا الواقع يضعنا فى مجابهة فكرية مع الثقافة السلطوية ويحثنا على أن نتصدى انطلاقا من اختياراتنا النضاليـــة لمعاقـــل الفكـــر الرجعى ومضامينه الاقطاعية البورجوازية المهنية على حياتنا الثقافية والاجتماعية والتى تضرب اهدافنا الرامية الى تحقيق مجتمع ديموقراطى متحـــرر مـــن جميـــع اشكـــال القمـــع والاستغـــلال .

4 — فى مواجهة هذا المد التحريفى ، فان ثقافتنا ينبغـــى أن تكـــون سلاحا للتغيير يستهدف تأسيس قيم ثقافية تقدمية وأداة للتوعية السياسية والاجتماعية سيما فى مجتمع كمجتمعنا تسوده العلاقات الاستغلالية .

وان الكتاب والمثقفين التقدميين فى المغرب لملزمين أكثر من أى وقت مضى ، أن يقيموا صرح ثقافة وطنية حرة وجديدة تستفيد من الينابيع الثرة والحية من تراثنا وحضارتنا القومية وتتطعم بروافد الفكر الانسانى التحررى مباورة القيم الثقافيه والاجتماعية الاصيلة التى تنبض بها جمهير الكادحين والمسحوقين فى اتجاه يذيب الحدود الفاصلة بين المثقفين والجماهير ويقضى على الفكر النخبوى ويقود الى التحرر الشامل لشعبنا وثقافتنا .

وان مجابهتنا وحركتنا هذه ان تكون متأصلة وراسخة الا اذا استبعدت من طريقها كل نزعة عفوية واتخذت لها الممارسة العملية المخططة علميا قاعدة للارتكاز وسندا للانطلاق .

ونحن ندرك بعد هذا أن الحصار المضروب على الثقافة والقمع الذى يتعرض له الفكر فى المغرب لا يمكن مواجهتهمـــا الا بوضـــع القضيـــة فى سياقها السياسى والاجتماعى ، وذلك بربط الكلمة بالممارسة النضالية .

شروط الوعى بالظاهرة الثقافية فى المغرب

1 ـــ ارضية المشروع

سجلت بداية سنة 1974 ، على مستوى الانتاج الثقافى فى المغرب، تطورا ملحوظا ، تجلى بشكل خاص فى صدور العديد من الدواوين الشعرية الى جانب بعض الروايات والدراسات الثقافية العامة . ويجب أن نؤكد ان مدلول هذا التطور يفتح ـــ بالدرجة الاولى ـــ امكانية جديدة لتتبع ودراسة اتجاه ومسار الثقافة الحديثة فى المغرب فكرا وابداعا ، من منطلق اعتبار ان هذه الثقافة تساهم بشكل أو بآخر فى اثراء واقعنا وتساهم فى انضاج العناصر المكونة له .

ان هذا التطور فى حد ذاته يبدو جديدا ، اذا وضعنا فى الاعتبار وضعية الكتابة والنشر فى المغرب ، ولكن ، وفى ظل تأثيرات تعيق التطور الثقافى من جهة وتعيق نموه الطبيعى ـــ يبدو متفردا ، اى أنه ولاول مرة يطرح قضية ذات ابعاد متعددة : فيها وضعية الكتابة والنشر فى المغرب ، وفيها البادرات الفردية لبعض مثقفينا فى محاولة لتخطى الوضعية ، وفيها واقع ومستوى الثقافة والفكر فى المغرب ، وفيها اخيرا الحواجز والسدود التى تصنعها عقلية تجارية سائدة (بحكم غياب وعى فكرى) فى وجه الامكانيات الثقافية الموجودة فى بلادنا .

الا أن هذا التطور يطرح بالمقابل مستوى ونوعية الانتاج الذى يظهر من حين لاخر فى السوق الثقافى ، كونه من جهة يتعلق بحالات فردية، ولكنها متوفرة ، وتزداد توفرا . وكونه من جهة اخرى يدفع بالضرورة الى اثارة تساؤلات اولية ، ومن الطبيعى أن هذه التساؤلات هى التى يجب أن تجدد ، الى اين تتجه الثقافة المغربية ، فى الشعر والقصة والرواية والمسرح والفنون التشكيلية والاغنية ... ؟ وعلى اى اساس ؟ وكيف ؟ .

ومعنى هذا أن الاقرار مرحليا بتطور الانتاج الثقافى ، لا يجب أن يدفع بنا الى التسليم فى نوعية التطور ، لان ذلك قضية اساسية ومركزية . نوعيته بشكل خاص ، لان الذى يجب أن يدخل فى الاعتبار هو : ماذا تقدم هذه

الانتاجات من جديد ؟ اننا نعترف بكل وضوح أن بين هذه الانتاجات تفاوت ملحوظ ، وهو نفسه الذى يدفعنا الى اثارة الظاهرة ، ويدفعنا فى ذات الوقت الى وجوب الاحتياط ازاء الظاهرة ، لان الذى يحدد التطور الثقافى بشكل اساسى هو كيفه ومنهجه ، وليس كمه وتراكمه .

يبقى ان نفهم ان ظاهرة الانتاج الثقافى هذه السنة ، تثيــر فى المقام الاول ، وضعية النشر فى المغرب ، وظروفه ، وهى قضية يجب ان تتوفر لها جهود جبارة ، لا يمكن حصرها ، ويمكن اقتراح اشكالهـــا ، لوضــع مساهمة الثقافة فى المغرب ، فى مصاف الانتاج الثقافى عربيا . وسيكون أمام مجلة (الثقافة الجديدة) هذا الواقع الثقافى العام بعلاته وقضاياه . واذا قلنا أننا لا نملك الحل السحرى ، فهذا صحيح ، ولكننا مع ذلك نملك وعيا يسمح لنا بالمساهمة فى بلورة المسار الصحيح لثقافة تطمح أن تكون ثقافة تغيير اجتماعى ، بالنقد والتتبع والمراجعة .

ان هذه المهمة تعلنها المجلة ، لانها ترى ضرورتها ، ولكنها تعلنها للمثقفين من موقع اعتبار ان ثقافتنا الوطنية لا يمكن ان تنمو وتتطور وأن تتجذر الا بفهمنا جميعا لمضمونها العام ، وهذا المضمون موضوع بدون ريب كمهمة للمعرفة ، للنقد ، بكمية للتطور . هذا الطموح يوازى بكــل بساطة طموح مجموع المثقفين ، لاننا ننطلق من أزمة موضوعية قائمة ، وسيكون امامنا أيضا أن نعرف كيف نتجاوزها . هذا فقط علينا ان نضــع القارىء امام الواقع الثقافى الذى يعبر عنه الانتاج الصادر . انه انتاج ليس كله فى مستوى واحد ، ولا يدعى أن يكونه ، لاننا نعرف بكل وضـــوح أن علاقات الانتاج السائدة ، تفرز مضمونها ثقافيا بأساليب مختلفة ومتباينة. ولذلك فمواجهة الانتاج الثقافى فى هذه المرحلة ، وفيما سيأتى ، يجب أن يبرز بكامل الجرأة مساره وطبيعته ، لان ذلك بالضبط هو الذى يشرح الى اى حد يمكن للعامل الثقافى فى مجتمع متخلف ان يساهم فى تشكيل التطور ، أو على الاقل أن يؤكد حضوره .

واذا كنا نعتقد أن هذه المهمة ظلت غائبة لفترة طويلة فلان الحيـــاة الثقافية فى بلادنا ، تحت ضغط شتى أنواع الاستيلابات الفكرية والسياسية بقيت عاجزة عن طرح بديل يكون فى مستوى المرحلة التاريخية ، بعجز المثقفين انفسهم ، العجز الذى يعنى ضمنيا ضآلة الامكانيات ومحدوديتها ، وانعدام الفرص المتاحة ، وايضا غياب وعى فكرى متقدم يكــون مرشدا للعمل ، يكــون دليــلا .

ان هذه المقدمة ، تسمح لمجلة (الثقافة الجديدة) بوضــع قائمــة أولية ، تقوم مقام تعريف جزئى بالكتب الصادرة ابتداء من ينايــر 1974 علما بأن هذا التعريف سيكون بطبيعة الحال دون مستوى البحث الموضوعى

الجاد (وتلك مهمة اخرى) ، ولكننا مع ذلك نعتقد أن حصرا زمنيا لهــذا الانتاج فى الوقت الحاضر ، سيفتح امكانية متواضعة أمام المثقفين للمساهمة فى تشكيل وجودنا الثقافى وامداده بمقومات البقاء والاستمرار - عبر حوار ديمقراطى واسـع ، موضوعى ، يتوخى ــ كحد ادنى ــ اتضـاح شروط التغلب على أزمة الثقافة الوطنية .

وفيما يلى قائمة بالكتب الصادرة خلال فترة ما بين يناير ــ غشت 1974 :

ــ ابحاث فى المسرح المغربى ، (حسن المنيعى ، مطبعة صوت مكنـاس) 188 صفحـة .

ــ الشعر الوطنى فى عهد الحماية (ابراهيم السولامى) دار الثقافة ــ البيضـاء .

ــ أضواء على مشكل التعليم فى المغرب (د . محمد عابد الجابرى) ــ دار النشر 155 صفحـة .

ــ جولات فى مغرب الامس 1872 (عبد المجيد بن جلون) ــ دار الكتاب ــ البيضـاء .

ــ دوكامو (الطاهر وعزيز كتاب مترجم) دار الكتاب ــ البيضاء .

ــ صراع المذهب والمقيدة فى القرآن (عبد الكريم غــلاب) دار الكتاب اللبنانى أواخر 1973 .

ــ المغتربون (رواية) (لمحمد الاحسانى) دار النشر 160 صفحة

ــ اكسير الحياة (رواية) (لمحمـد عـزيـز الحبـابى) روايات الهـلال ــ القـاهـرة .

ــ حاجز الثلج (رواية) (لسعيد علوش) دار العلم للملايين ــ بيـروت .

ــ بامو (رواية) (لاحمد زياد) دار الكتاب . 178 صفحة .

ــ الشابل (مسرحية) (لمحمد زنيبر) دار النشر 136 صفحة .

ــ معركة واد المخازن (مسرحيه) (لحسن الطريبق) كريمادس ــ العـرائش .

ــ الحزن يزهر مرتين (شعر) (لحسن الامرانى) النهضة فاس .

ــ وجه متوهج عبر امتداد الزمن (شعـر) (لمحمـد بنيس) ــ النهضـة ــ فـاس .

ــ النزيف (شعر) (لرشيد المومى) ــ النهضة ــ فاس .

ــ اصفار خارج اليمين واليسار اهناوى احمة (شعر) مطبعة المعارف البيضـاء .

ــ وازهرت شجرة الحديد (شعر بالفرنسيـة) (لعبـد اللطيف اللعبى) منشورات « أوزوالد » باريس . نشرت بعض قصائده

فى مجلة (الكلمة) العراقية عدد يوليوز ، وفى العدد 28 مـن مجلة مـواقف البيروتيـة .

ــ حديث الجمل (شعر بالفرنسية) (للطاهر بن جلون) منشورات ماسيرو ــ سلسلة (أصوات) باريز 1974 .

ــ ما بعد الآتيه (شعر) (لحسن الطريبق) كريماديس ، العرائش

بالاضافة الى الرسائل الجامعية للاساتذة :

ــ مصطفـى الشامـى .

ــ محمـد عبـاس نور الدين .

ــ مـريم حكـم .

ــ عبـد القـادر زمامـة .

ــ محمـد الخمـار الكنـونـى

ــ محمـد الديبـاجـى .

ــ محمـد سبيـلا .

ــ ادريس الكتـانـى .

ــ العامـى جمـال الـديـن .

وستعمل المجلة مستقبلا على نشر بعض الفصول من هذه الدراسات التـى لـم تطبـع بعـد .